DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 27 1931

1511

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

COMMENTUM

IN QUARTUM LIBRUM SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI.

(CONTINUATIO.)

DISTINCTIO XXIII.

De Sacramento Extremæ Unctionis.

Præter præmissa est etiam aliud sacramentum, scilicet unctio infirmorum quæ fit in extremis oleo per episcopum consecrato.

De tribus generibus unctionum.

Et sunt tria genera unctionis, scilicet unctio quæ fit in chrismate, quæ dicitur principalis unctio, quia in ea principaliter Paraclitus datur; unde et propter abundantiam gratiæ, duos liquores mixtos habet, oleum scilicet et balsamum, oleum conscientiæ, balsamum famæ, chrisma vero gratiæ. Unctio dicitur latine, nec tamen omne oleum ad unctionem sanctificatum chrisma vocatur, sed illud solum quod miscetur cum balsamo, quo capita regum et pontificum unguntur, quo et baptizatos sacerdos ungit vertice, et pontifex qui per impositionem manus confirmandos ungit in fronte. Est et alia unctio qua catechumeni et neophyti unguntur in pectore et inter scapulas in perceptione baptismi. Tertia vero unctio est quæ cum datur oleum infirmorum, de qua nunc agitur.

A quibus fuit institutum hoc sacramentum.

Hoc sacramentum unctionis ab Apostolis institutum legitur. Ait enim Jacobus : *Infirmatur aliquis in vobis, inducat præsbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, dimittentur ei.* In quo ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum, scilicet ad peccatorum remissionem, et ad corporalis infirmitatis alleviationem; unde constat eum qui hanc unctionem devote fideliterque percipit, et in corpore, et in anima alleviari, si tamen expedit ut in utroque allevietur. Quod si forte corporis valetudinem ille habere non expedit, illam quæ est animæ sanitatem in hoc sacramento acquirit. Et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto aliud est sacramentum, aliud est res sacramenti. Sacramentum enim est ipsa unctio exterior. Res sacramenti est ipsa unctio interior quæ peccatorum remisssione et virtutum amplificatione perficitur. Et si ex contemptu vel ex negligentia hoc sacramentum prætermittitur, periculosum est et damnabile.

De iteratione hujus sacramenti.

Quærunt aliqui si hoc sacramentum iterari possit, cum baptismus et alia sacramenta semel suscepta non iterentur. Augustinus, *Contra Parmenianum*, dicit sacramentum non iterandum, et sacramento faciendam non esse injuriam, sed hoc dicit ubi agit de sacramento baptismi et ordinationis. Unde non videtur illud generaliter esse accipiendum, sed de sacramento baptismi, confirmationis, et ordinationis quæ nullatenus repetenda sunt, quia semel tantum, non sæpius, datur baptismus, confirmatio, et ordinatio. Sacramentum vero altaris et pœnitentiæ, et conjugii, sæpe iterari videntur, quia sæpe sacramentum corporis percipitur, frequenter pœnitentia agitur,

conjugium sæpe contrahitur. Quare ergo unctio similiter non potest iterari? Si morbus non revertitur, medicina non iteretur; si vero morbus non potest cohiberi, quare debet medicina prohiberi? Sicut oratio iterari potest, ita unctio iterari posse videtur; utramque enim illic commemorat Jacobus, et utraque alteri cooperatur ad conferendam alleviationem corporis et animæ. Cur ergo negeretur unctionem super infirmum posse iterari ad impetrandam sæpius sanitatem mentis et corporis, cum propter idem sæpe iteranda sit oratio? Quidam autem de omni sacramento intelligi volunt, quod non sit iterandum, scilicet secundum totum illud quod pertinet ad sacramentum, dicentes, quædam sacramenta sæpius posse suscipi, quædam vero non. Nec tamen quæ sæpius sumuntur, totaliter iterantur, ut sacramentum altaris et unctionis; quæ licet sumantur sæpius, tamen quia non iterum benedicitur eadem hostia vel idem oleum, non iteratur sacramentum cum injuria. Sed dicet quis : Sic et baptismus non iteratur, etsi aliquis frequenter baptizatur, dum eadem aqua non iterum benedicatur. Sed aliud est, inquiunt illi, de benedictione aquæ, qua fit baptismus, aliud de benedictione panis et olei. Potest enim baptismus celebrari in aqua etiam non benedicta : quia illa benedictio pro reverentia tantum fit et decore, non virtute sacramenti. Sed corpus Christi non potest confici nisi de pane consecrato; nec unctio illa fieri potest de oleo ab Episcopo consecrato: ideoque illa sanctificatio ad virtutem sacramenti pertinere videtur. In conjugio quoque semel tantum benedicitur quisque, non sæpius. Benedicitur enim, ut ait Ambrosius, (Ambrosiaster) in I Corinth. cap. VII, v. 40, *Pat. lat.* t. XVII, col. 225, cum prima, et non cum secunda uxore [1]. Si ergo cum dicitur, sacramentum non esse iterandum, nec injuriam ei esse faciendam, rationem dicti referas ad sanctificationem rei, qua sacramentum expletur; de omni sacramento generaliter id verum est. Si vero ad susceptionem sacramenti, de quibusdam verum est, quod non iterantur crebra susceptione : de aliis vero quibusdam non, quia frequenter sumuntur, ut hoc unctionis sacramentum, quod in omni pene Ecclesia sæpe repetitur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de baptismo, qui est sacramentum intrantium, et de confirmatione, eucharistia, pœnitentia, quæ sunt sacramenta progredientium, hic quinto loco determinat de extrema unctione, quæ est sacramentum exeuntium; et dividitur in partes duas : in prima determinat de ipso sacramento; in secunda de usu ipsius, ibi : « Quærunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit. » Prima in duas : in prima distinguit hoc sacramentum ab aliis unctionibus; in secunda determinat omnia quæ ad hoc sacramentum pertinent, ibi : « Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab Apostolis institutum legitur. » Et circa hoc tria facit : primo determinat institutionem; secundo effectum, ibi : « In quo ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum; » tertio conformitatem istius sacramenti ad alia, ibi : « Et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto aliud est sacramentum, aliud res sacramenti. »

« Quærunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit. » Hic determinat de usu istius sacramenti; et dividitur in duo secundum duas opiniones quæ tangit de iteratione istius sacramenti, et aliorum per consequens ; secunda ostenditur ibi : «Quidam autem de omni sacramento intelligi volunt quod non sit iterandum. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de ipso sacramento extremæ unctionis; secunda de administratione et usu ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de ipsa extrema unctione; 2° de effectu ejus; 3° de materia ipsius; 4° de forma.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum extrema unctio sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod extrema unctio non sit sacramentum. Quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita ad catechumenos. Sed unctio quæ fit oleo ad cathecumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quæ fit oleo ad infirmos.

2. Præterea, sacramenta veteris legis fuerant signa sacramentorum novæ legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non est sacramentum novæ legis.

[1] « Primæ nuptiæ sub benedictione Dei celebrantur sublimiter : secundæ autem etiam in præsenti carent gloria. »

3. Præterea, secundum Dionysium, *De eccl. hier.* cap. v, 8, 3, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 503, part. I, omne sacramentum est vel ad purgandum vel ad illuminandum vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur neque ad purgandum, neque ad illuminandum, quia hoc soli baptismo attribuitur : neque ad perficiendum, quia hoc, secundum ipsum, pertinet ad chrisma et eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

Sed contra, sacramenta Ecclesiæ sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

Præterea, sacramenta, ut supra dictum est[1], nihil aliud sunt quam quædam spirituales medicinæ. Sed extrema unctio est quædam spiritualis medicina : quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur Jac. v, 15. Ergo est sacramentum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod extrema unctio non sit unum sacramentum. Quia unitas rei est ex sua materia et ex sua forma, cum ex eodem res esse habet et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice ; et materia pluries in uncto adhibetur secundum diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

2. Præterea , ipsa unctio est sacramentum : ridiculum enim est dicere, quod oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

3. Præterea, unum sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici uno ministro, sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur, tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non est sacramentum unum.

Sed contra est, quia sicut immersio se habet ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi. Ergo et plures unctiones sunt unum sacramentum.

Præterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctione non oporteret ad perfectionem sacramenti quod fieret secunda : quia quodlibet sacramentum, per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum non fuit institutum a Christo. Quia de institutione sacramentorum quæ Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de eucharistia et baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non est a Christo instituta.

2. Præterea, Magister expresse dicit in *Littera*, quod est institutum ab Apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

3. Præterea, sacramentum eucharistiæ, quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit. Sed hoc sacramentum ipse nulli exhibuit. Ergo per se non instituit.

Sed contra : sacramenta novæ legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia Sacramenta veteris legis sunt ab ipso Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta novæ legis habent institutionem ab ipso Christo.

Præterea, ejusdem est statuere et statuta removere. Sed Ecclesia, quæ in successoribus Apostolorum habet eamdem auctoritatem quam Apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremæ unctionis. Ergo Apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in his quæ Ecclesia visibiliter operatur, quædam sunt sacramenta, ut baptismus : quædam sacramentalia, ut exorcismus, ut supra[2] dictum est : quorum hæc est differentia, quia sacramentum dicitur illa actio Ecclesiæ quæ attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum ; sed sacramentale[3] dicitur illa actio quæ quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Isaiæ, XXVII, 9 : *Hic est enim* * *omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum quasi ei annexum ; constat quod extrema unctio

* *Iste omnis fructus*

[1] Dist. I.
[2] D. VI.
[3] Al. : « Sacramentaliter. »

BQ 6821 1871

non est sacramentale, sed sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo cathecumeni unguntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet, sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra [1] dictum est : et ideo non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur : et quia in veteri lege non erat adhuc tempus perveniendi ad gloriam, quia neminem * *ad perfectum* [2] *adduxit lex*, Heb. VII, 19, ideo illud sacramentum ibi præfigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis ; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quæ leguntur in veteri Testamento.

Nihil ad perfectum.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de pœnitentia, nec de matrimonio : quia ipse non intendit determinare de sacramentis nisi quatenus per ea innotescere potest ecclesiasticæ hierarchiæ ordinata dispositio quantum ad ministros, et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum , non est dubium quod habet vim illuminativam et purgativam , sicut baptismus , quamvis non ita plenam.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod unum numero, per se loquendo, dicitur tripliciter. Uno modo sicut indivisibile, quod nec actu nec potentia est plura, ut punctus et unitas. Alio modo sicut continuum, quod quidem est unum actu, sed plura potentia, ut linea. Sed tertio modo sicut perfectum aliquod quod ex pluribus partibus constituitur, ut domus ; quod est multa quodammodo etiam actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno : et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, inquantum multa quæ sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum vel causandum : quia sacramentum signando causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum, sicut patet in confirmatione : quando autem significatio sacramenti potest esse et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione et pluribus, sicut baptismus in una immersione et tribus : quia ablutio quæ significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem vel per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti, sicut patet de eucharistia: quia refectio corporalis, quæ significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum et potum ; et similiter est in hoc sacramento : quia curatio interiorum vulnerum non potest perfecte significari nisi per appositionem medicinæ ad diversas vulnerum radices ; et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfecta non tollitur propter diversitatem materiæ aut formæ, quæ est in partibus totius ; sicut constat quod non eadem materia est carnis et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma; et similiter etiam in sacramento eucharistiæ : et in hoc sacramento pluralitas materiæ et formæ unitatem sacramenti non tollit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illæ actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quæ est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit ad consecrationem vini incipere ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam ; tamen in extrema unctione non potest a capite incipere, sed debet semper procedere, quia unctio in eadem parte facta tantum valet ac si consecraretur bis eadem hostia : quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem sacramenti, quia instrumentaliter tantum operantur; mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sacramentum istud et confirmationis , Christus non instituit per se, sed Apostolis instituendum dimisit : quia hæc duo

[1] D. VI.

[2] Parm. : « Gloriam. »

propter plenitudinem gratiæ quæ in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus sancti missionem plenissimam institui; unde sunt ita sacramenta novæ legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed hæc ratio non multum cogit : quia sicut Christus ante passionem promisit plenam Spiritus sancti missionem, ita potuit instituere hæc sacramenta. Et ideo alii dicunt, quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum ; sed quædam per seipsum promulgavit, quæ sunt majoris difficultatis ad credendum; quædam autem Apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent, et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quæ eis non nisi divinitus est.

Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit et dixit quæ in Evangeliis non continentur. Illa enim præcipue curaverunt Evangelistæ tradere quæ ad necessitatem salutis et ecclesiasticæ [1] dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem baptismi, et pœnitentiæ, et eucharistiæ, et ordinis, a Christo factam narraverunt, quam extremæ unctionis vel confirmationis; quæ neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiæ pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio, Marc. VI, ubi dicitur quod Apostoli oleo ungebant infirmos.

Ad secundum dicendum, quod Magister dicit ab Apostolis institutum, quia per doctrinam Apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

Ad tertium dicendum, quod Christus, sicut dictum est [2], non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Accipere autem pœnitentiam et extremam unctionem sibi non competebat, quia sine peccato erat; et ideo ipse non exhibuit.

ARTICULUS II.

Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur ad peccatorum remissionem pœnitentia. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Præterea, in peccato non sunt nisi tria : macula, reatus pœnæ, et reliquiæ peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam sine contritione, quæ etiam sine unctione remittit; nec iterum quoad pœnam : quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quoad reliquias culpæ, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus præcedentibus relictæ, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

3. Præterea, remissio peccatorum non fit successive, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Jac. v, 15 : *Si in peccatis est* *, *dimittentur ei.* * *Sit, remittentur.*

Præterea, omne sacramentum novæ legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novæ legis, operatur ad remissionem peccati.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. Præterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. Præterea, efficacia hujus sacramenti, Jacob. v, nobis ostenditur. Sed ibi non attribuitur sanationis [3] effectus unctioni, sed orationi ; dicit enim : *Oratio fidei sanabit* * *infirmum*. Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti. * *Salvabit.*

[1] Sic cod. — Parm. : « et ad ordinem ecclesiasticæ. »

[2] D. XXII, q. II, a. III, q. 3.

[3] Al. : « Sanatio. »

Sed contra, operatio Ecclesiæ habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante. Sed ante oleo inuncti per Apostolos sanabantur, ut patet Marc. VI. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

Præterea, sacramenta significando efficiunt. Sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat et causat spiritualem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim est signum distinctivum. Sed sicut baptizatus distinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita extrema unctio.

2. Præterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo et in isto.

3. Præterea, in omni sacramento est aliquid quod est res tantum; aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum nisi character. Ergo in hoc sacramento imprimitur character.

Sed contra, nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur. Ergo non imprimit characterem.

Præterea, distinctio quæ fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in præsenti Ecclesia. Sed extrema unctio confertur ei qui de præsenti Ecclesia exit. Ergo non decet quod in eo character conferatur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod quolibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum; quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit, et [1] quia sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendum infirmitatem; unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati: ut sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio, et pœnitentia quædam spiritualis suscitatio; ita et extrema unctio sit quædam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio præsupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis spiritualem; et ita hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra [2] peccatum originale et mortale; sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ vel gloriæ; et hic defectus nihil est aliud quam quædam debilitas et ineptitudo quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quæ secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale quoad culpam, tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de eucharistia et confirmatione supra dictum est; et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur dicens: *Si in peccatis sit, dimittentur ei* quoad culpam: non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit: sed semper remittit quoad debilitatem prædictam, quam quidam reliquias peccati dicunt. Quidam vero dicunt, quod principaliter est institutum propter veniale; quod quidem non potest, dum hæc vita agitur, perfecte curari: et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum: quia pœnitentia sufficienter etiam in hac vita delet venialia quoad culpam. Quod autem non possunt evitari post peractam pœnitentiam non aufert præcedenti pœnitentiæ suum effectum; et iterum hoc pertinet ad debilitatem prædictam. Unde dicendum, quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati; ex consequenti autem quantum ad culpam, si eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti

[1] Parm. omittit: « et » et habet: « possit, quia sacramentum efficit quod figurat; ideo. »

[2] Parm. omittit: « Contra. »

possit haberi sine actuali perceptione illius sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti; nunquam tamen potest haberi sine proposito illius sacramenti : et ideo, quia pœnitentia est principaliter instituta contra actualem culpam, quodcumque aliud sacramentum actualem culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum. Quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in eucharistia et confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum pœnæ temporalis diminuit[1], sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eamdem pœnam levius portat fortis quam debilis; unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiæ autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictæ, quæ sunt quidam habitus inchoati, sed quædam spiritualis debilitas in ipsa mente existens : qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccata.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multæ actiones ordinatæ ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium præcedentium, et agit in virtute earum; et ideo in ultima unctione gratia infunditur, quæ effectum sacramento præbet.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus; ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem. Et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed hæc est differentia : quia corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem; et ideo semper eam facit; sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiæ, sed ex virtute divina, quæ operatur rationabiliter. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum nisi secundum quod expedit ad principalem; ideo ex hoc sacramento non sequitur corporalis sanatio semper, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti; et hoc verum est.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod oratio illa est forma istius sacramenti, ut dicetur; et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanitatem corporalem.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut supra[2] dictum est, character non imprimitur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquod sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solum remedium, et non deputatur per ipsum homo ad aliquod sacrum agendum vel suscipiendum; et ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum quantum ad ea quæ in Ecclesia agenda sunt; et talem distinctionem homo non habet ab aliis per hoc quod ipse est inunctus.

Ad secundum dicendum, quod unctio quæ fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquod sacrum[3] : sed hæc unctio est unctio medicationis; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in hoc sacramento res et sacramentum non est character, sed quædam interior devotio quæ est spiritualis unctio[4].

ARTICULUS III.

Utrum oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oleum olivæ non sit conveniens materia hujus sacramenti. Quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem

[1] Parm. : « Dimittit. »
[2] D. iv, q. i, a. 4, q. 1 et 2.

[3] Parm. : « Sacramentum. »
[4] Al. deest : « Unctio. »

ordinat. Sed incorruptio signatur per balsamum, quod in chrismate [1] ponitur. Ergo chrisma esset convenientior hujus sacramenti materia.

2. Præterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. x, in parabola de sauciato. Ergo vinum esset convenientior hujus sacramenti materia.

3. Præterea, ubi est majus periculum, ibi debet communius remedium adhiberi. Sed oleum olivæ non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivæ non sit materia conveniens.

Sed contra est quod Jac. v, 14, oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur nisi oleum olivæ. Ergo est materia hujus sacramenti.

Præterea, spiritualis sanatio per olei inunctionem significatur, ut patet Isa. I, ubi dicitur : *Plaga tumens non est curata medicamine neque fota oleo.* Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat esse oleum consecratum. Quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. Præterea, sacramenta habent efficaciam et significationem in ipsa materia. Sed significatio effectus hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate ; efficacia autem ex institutione divina. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiæ.

3. Præterea, baptismus est perfectius sacramentum quam extrema unctio. Sed in baptismo non præexigitur materiæ sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed contra est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius. Ergo, cum hoc sacramentum sit quædam unctio, requirit materiam consecratam.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per Episcopum. Quia dignior est consecratio materiæ in sacramento eucharistiæ quam in hoc sacramento. Sed in eucharistia materiam sacerdos potest consecrare. Ergo et in hoc sacramento.

2. Præterea, in operationibus corporalibus ars dignior nunquam præparat materiam inferiori : quia dignior est quæ utitur quam quæ materiam præparat, ut dicitur in II *Physic.*, text. 25. Sed Episcopus est supra sacerdotem. Ergo non præparat materiam in illo sacramento quo sacerdos utitur. Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicetur. Ergo consecratio materiæ non pertinet ad Episcopum.

Sed contra est, quia etiam in aliis unctionibus materia per Episcopum consecratur. Ergo debet ita esse in ista.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod spiritualis curatio quæ in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quæ exeuntibus maxime est necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum ; et ideo quantum ad utrumque prædictorum est conveniens materia hujus sacramenti ; et quia oleum principaliter nominatur olivæ liquor, cum alii liquores ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant ; ideo oleum olivæ etiam debet esse quod assumitur in materiam hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriæ est res non contenta in hoc sacramento ; nec oportet quod tali rei significatio materiæ respondeat ; unde non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, qua de cetero non indigent propter se exeuntes ; sed indigent tantum nitore conscientiæ, qui per oleum significatur.

Ad secundum dicendum, quod vinum sanat mordicando, oleum leniendo : et ideo curatio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam, quam ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod oleum oli-

[1] Al. : « Per baptismum qui chrismate. »

væ quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri; et præterea hoc sacramentum non est tantæ necessitatis, quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

Solutio II. Ad secundam quæstionem dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quæ fit per Episcopum [1], perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quæ de eucharistia dicta sunt, ubi ostensum est quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiæ. Et ideo dicendum, quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptismus in ablutione; et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiæ sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit; et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex usu, sicut tactu suæ carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione; et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiæ. Secunda causa est propter plenitudinem gratiæ, quæ confertur non solum ut culpam tollat, sed etiam reliquias et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiæ naturali proprietate; et ideo oportet quod hæc efficacia sibi per sanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiæ secundum se; sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundum quod est actu conferens effectum suum; et ideo neutra superfluit : quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dum fiunt, et dum ad actum applicantur.

Ad secundum dicendum, quod illa efficacia quæ est ex institutione sacramenti, applicatur huic materiæ per sanctificationem.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod minister sacramenti non propria virtute effectum sacramenti inducit ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat : quæ quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate; scilicet in populum mediantibus ministris qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores mediantibus superioribus qui materiam sanctificant; et ideo in omnibus sacramentis quæ indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiæ fit per Episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud Psalm. cxxxii, 2 : *Sicut unguentum in capite*, quod prius descendit in barbam, deinde usque ad oram vestimenti.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum eucharistiæ consistit in ipsa materiæ sanctificatione non autem in usu; et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti non est quid consecratum; unde non præexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per Episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quæ non nisi per episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab Episcopo derivata [2], ut Dionysius, dicit, *De eccles. hierar.*, cap. v, 8, 5, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 506. part. iii; ideo autem illam consecrationem materiæ potest facere sacerdos quæ est in se sacramentum, et non illam quæ ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum quod consistit in usu fidelium, quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut in sequenti dist. dicetur.

Ad secundum dicendum, quod materia sacramenti non est talis materia ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut cujus virtute aliquid fiat; et sic participat aliquid de ratione causæ agentis, inquantum est instrumentum quoddam divinæ operationis, ut supra [3] dictum est : et ideo oportet quod a superiori arte vel potestate talis virtus materiæ acquiratur :

[1] Al. deest : « Quæ fit per Episcopum, »

[2] « Neque divinæ communionis mysteria consecrabit, nisi communionis sacramenta divinissimo altari fuerint imposita; quin ne sacerdos quidem erit, nisi pontificis initiationibus ad sortem istam fuerit promotus. »

[3] D. i, q. i, a. 4. q. 1.

quia in causis agentibus quanto aliquod agens est prius, tanto perfectius : in causis autem pure materialibus, quanto materia est prior, tanto imperfectior.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item a forma; oportet quod forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque a Christo neque ab Apostolis. Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea, quæ sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil est magis de necessitate sacramenti habentis formam quam ipsa forma. Ergo cum non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversis verbis utuntur; videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. Præterea, in baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiæ, quia est aqua « verbo vitæ diluendis criminibus sanctificata, » ut supra dictum est. Sed hoc sacramentum habet materiam prius sanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

Sed contra est quod Magister supra [1] dixit, quod omne sacramentum novæ legis consistit in rebus et in verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cum hoc sit sacramentum novæ legis, videtur quod habeat formam.

Præterea, ad hoc est ritus universalis Ecclesiæ, quæ quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam. Quia omnia sacramenta novæ legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam, ut cum dicitur : « Hoc est corpus meum; » vel, « Ego baptizo te. » Ergo debet esse forma hujus sacramenti oratio indicativa.

2. Præterea, in formis sacramentorum oportet exprimi intentio ministri, quæ requiritur ad sacramentum. Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo, etc.

3. Præterea, in quibusdam Ecclesiis dicuntur hujusmodi verba in collatione hujus sacramenti : « Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris, etc. » et hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

Sed contra, illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur. Sed verba prædicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet : « Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum, etc. » Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Præterea, hoc videtur ex verbis Jacobi, (cap. v, 15,) qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi. *Oratio*, inquit, *fidei salvabit infirmum.* Ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit prædicta oratio.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod prædicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti. Quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia, sicut patet in confirmatione, quæ non fit in verbis prædictis. Ergo non est conveniens forma.

2. Præterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in forma aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de Trinitate et de passione. Ergo similiter debet hic esse.

3. Præterea, duplex effectus hujus sacramenti in *Littera* ponitur. Sed in verbis prædictis non fit mentio nisi de uno, scilicet remissione peccatorum : non autem de corporali sanatione, ad quam Jocobus ordinat orationem fidei, dicens,

[1] D. I.

abit. loc. cit. *Oratio fidei sanabit * infirmum.* Ergo forma prædicta est incompetens.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod quidam dixerunt quod nulla forma est de necessitate hujus sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti : quia omne sacramentum efficit signando: signatio autem materiæ non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum ; et ideo in omnibus sacramentis novæ legis, quæ efficiunt quod figurant, oportet esse et res et verba, ut supra [1] Magister dixit. Et præterea Jacobus totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quæ est forma hujus sacramenti, ut dicetur ; et ideo prædicta opinio præsumptuosa videtur et erronea. Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra Scriptura omnibus communiter proponitur ; et ideo forma baptismi, quia ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi ; et similiter forma eucharistiæ, quæ exprimit fidem illius sacramenti, quæ est de necessitate salutis. Sed formæ aliorum sacramentorum non inveniuntur in Scriptura traditæ : sed Ecclesia ex traditione Apostolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit Apostolus, I Corinth. xi, 23 : *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis.*

Ad secundum dicendum, quod illa verba quæ sunt de essentia formæ, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur ; sed alia quæ sunt de bene esse, non observantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum, quod materia baptismi habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris ; sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem ; et similiter post sanctificationem materiæ hujus sacramenti secundum se, requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, ut ex usu Romanæ Ecclesiæ ; quæ solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti ; cujus ratio multiplex assignatur. Primo, quia suscipiens sacramentum hoc, est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari. Secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt de foro Ecclesiæ esse, et in solius Dei manu requiescunt [2]; unde et ei per orationem committuntur. Tertio, quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quæ sunt de essentia sacramenti rite peractis, sicut character in baptismo et confirmatione, et transubstantiatio in eucharistia, et remissio peccati in pœnitentia, existente contritione quæ est de essentia sacramenti pœnitentiæ, non autem [3] de essentia hujus sacramenti ; et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi sicut in prædictis sacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum, sicut et prædicta, quantum est de se, habet certitudinem ; sed potest impediri ex fictione recipientis, etiam si se sacramento subjiciat, per intentionem quod nullum effectum consequatur; et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad secundum dicendum, quod per ipsum actum qui ponitur in forma, scilicet : « Per istam sanctam unctionem, » satis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quæ secundum morem quorumdam præmittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti ; sed sunt quædam dispositio ad formam, in quantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod prædicta oratio est competens forma [4] hujus sacramenti : quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: « Per istam unctionem ; » et illud quod operatur in sacramento, scilicet divinam misericordiam ; et effectum, scilicet remissionem peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis : non autem materia confirmationis per actum in forma expressum ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod miseri-

[1] D. i.
[2] Al. : « Inquiescunt. »
[3] Al. : « Non videtur. »
[4] Al. : « Formæ. »

cordia respicit miseriam, quia hoc sacramentum datur in statu miseriæ, scilicet infirmitatis ; ideo potius hic quam in aliis fit de misericordia mentio.

Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis. Non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut ex dictis patet ; quamvis quandoque sequatur : ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi; quæ est forma hujus sacramenti.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de administratione hujus sacramenti ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quis sit minister hujus sacramenti ; 2° cui debeat conferri ; 3° in qua parte ; 4° utrum debeat iterari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit. Sed oratio laici quandoque est æque Deo[1] accepta sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, de quibusdam Patribus in Ægypto legitur, quod oleum ad infirmos transmittebant et sanabantur ; et similiter dicitur de beata Genovefa quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

Sed contra est, quia in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod diaconi possint hoc sacramentum conferre. Quia, secundum Dionysium. *De eccles. hier.*, cap. v, §, vi, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 507[2]. diaconi habent virtutem purgativam. Sed hoc sacramentum est institutum ad purgandum tantum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo diaconi possunt conferre.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quam hoc de quo agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

Sed contra est quod dicitur Jac. v, 14 ; *inducat presbyteros Ecclesiæ.*

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod solus Episcopus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus Episcopus potest confirmare. Ergo solus potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, qui non potest quod est minus, non potest quod est majus. Sed majus est usus materiæ sanctificatæ quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cum sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

Sed contra, hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacob. 5. Sed Episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suæ diœcesis. Ergo non solus Episcopus potest hoc sacramentum conferre.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, secundum Dionysium in *Eccles. hierar.* cap. v, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 499, sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantum, qui sunt laici ; et ideo nullius sacramenti dispensatio laico ex officio competit ; sed quod baptizare possunt in casu necessitatis, est divina dispensatione factum, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit a sacerdote in persona sua : quia cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis : sed fit in persona totius Ecclesiæ, in cujus persona orare potest quasi persona publica ; non autem laicus, qui est persona privata.

Ad secundum dicendum, quod illæ unctiones non erant sacramentales, sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et meritis ungentium vel oleum mittentium consequebatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non per gratiam sacramentalem.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem

[1] Al. : « a Deo. »

[2] « Diaconorum ordo est expiatorius. »

dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non autem illuminativam unde cum illuminatio sit per gratiam, nullum sacramentum in quo gratia conferatur, potest diaconus ex officio dare; et ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum illuminando per collationem gratiæ purgat : et ideo diaconis ejus non competit collatio.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus ; unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis quibus ex officio competit ; diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum quod secundum Dionysium, ubi sup. col. 506, Episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi ; unde illa sacramenta dispensanda solis Episcopis reservantur quæ suscipientem [1] in aliquo statu perfectionis super alios ponunt : hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur; et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut [2] supra dictum est ; non autem hoc est in hoc sacramento ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in genere causæ finalis usus materiæ sanctificatæ sit potior quam sanctificatio materiæ ; tamen in genere causæ efficientis sanctificatio materiæ est potior, quia ab eodem pendet usus sicut ab activa causa ; et ideo sanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam usus.

ARTICULUS II.

Utrum etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum.

Ad secundum sic procedetur, 1. Videtur quod etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum. Quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quam sanatio corporis, ut dictum est. Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, hoc sacramentum est exeuntium sicut baptimus intrantium. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitu, sunt sani, sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod dicitur Jacob. v, 14 : *Infirmatur quis in vobis, etc.* Ergo solis infirmis competit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in qualibet infirmitate hoc sacramentum dari debeat. Quia Jacob. v, ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur quod etiam hoc sacramentum.

Sed contra, hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremæ unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitæ perducit, cum quædam infirmitates sint causæ longioris vitæ, ut dicit Philosophus, lib. *De brevitate vitæ*, circa princ. Ergo non omnibus infirmantibus debet hoc sacramentum dari.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat. Quia tales ægritudines sunt periculosissimæ, et cito ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanæ, debet talibus conferri.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quam istud. Sed baptismus datur furiosis, ut supra dictum est. Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

Sed contra, hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non debet.

[1] Al. : « susceptione. »

[2] D. vii, q. ii, a. 1, q. 1.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod debeat dari pueris. Quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut prædictum est, tam originalis quam actualis. Sed in pueris sunt reliquiæ originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod nulli debet dari sacramentum cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, qui non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis non debet dari hoc sacramentum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio, ut prius dictum est ; quæ quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur ; et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc [1] sacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti, tamen oportet quod per curationem corporalem significetur curatio spiritualis, etiam si corporalis sanatio non sequatur ; et ideo solum illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest quibus curatio corporalis competit, scilicet infirmis ; sicut ille solus potest baptismum suscipere qui potest corporalis ablutionis esse particeps ; non autem puer in ventre matris existens.

Ad secundum dicendum, quod baptismus etiam non est nisi illorum intrantium qui corporali ablutioni subjici possunt ; et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est quibus corporalis curatio competit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam ; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod ægritudo nata est mortem inducere, et de periculo timetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quælibet infirmitas augmentata potest mortem inducere ; et ideo si genera infirmitatum pensantur, in qualibet ægritudine potest dari hoc sacramentum, quia Apostolus non determinat infirmitatem aliquam ; sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

Ad secundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent : sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quæ exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria ; et ideo non est simile.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimum valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiæ : quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma hujus sacramenti profertur [2] ; et ideo illi qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere, hoc sacramentum dari non debet ; et præcipue furiosis et amentibus, qui possunt irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere : nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramentum recognoscerent [3], et sic eis conferri in statu illo posset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint, tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari ; et ideo non debet eis conferri.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio ; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii ; et ideo non est simile. Et præterea baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et eucharistia ; unde sicut eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

[1] Parm. omittit : « Hoc. »
[2] Parm. : « Confertur. »
[3] Parm : « Sacramenta... possent. »

Ad primum dicendum, quod infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatæ, sicut in adultis ; et contra illas præcipue infirmitates hoc sacramentum datur quæ sunt ex peccato causatæ, quasi peccati reliquiæ.

Ad secundum ergo dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt per [1] actualia peccata quodammodo confortatæ ; unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipsa forma patet, quæ non sunt in pueris.

ARTICULUS III.

Utrum hoc sacramento totum corpus inungi debeat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramento totum corpus inungi debeat. Quia, secundum Augustinum lib. VI, *De Trinit.* cap. VI, tom. XXVII, p. 315, « anima tota est in toto corpore. » Sed præcipue datur hoc sacramentum ad sanandum animam. Ergo in toto corpore debet inunctio fieri.

2. Præterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed morbus est universalis in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus inungi debet.

3. Præterea, in baptismo totum corpus immergitur. Ergo et hic totum deberet inungi.

Sed contra est universalis Ecclesiæ ritus, secundum quem non inungitur infirmus nisi in determinatis partibus corporis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur istæ partes, ut scilicet infirmans ungatur in oculis, in auribus, in naribus, in labiis, in manibus, et pedibus. Quia sapiens medicus curat morbum in radice. Sed *de corde exeunt cogitationes, quæ coinquinant hominem*, ut dicitur Matth. XV, 19 et 20. Ergo in pectore debet fieri unctio.

2. Præterea, puritas mentis non minus est necessaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes unguntur chrismate in vertice a sacerdote ad significandum puritatem mentis. Ergo et exeuntes hoc sacramento debent ungi in vertice.

3. Præterea, ibi debet adhiberi remedium ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus præcipue viget in renibus viris, et mulieribus in umbilico, ut patet Job, XL, 11 : *Potestas* * *ejus in lumbis ejus*, secundum expositionem Gregorii, lib. XXXII, *Moral.* cap. XIV, § 20, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 658. Ergo ibi debet fieri inunctio.

* *Fortitudo.*

4. Præterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo sicut unguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod mutilati non sunt ungendi illis unctionibus quæ partibus illis competunt. Quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispotionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri inunctio.

2. Præterea, ille qui est cæcus a nativitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quæ fit ad oculos, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis inunctio cæco nato non deberet fieri ; et sic de aliis.

Sed contra est quod defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate istius sacramenti est quælibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilato.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod hoc sacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi ; et ideo unctio etiam sacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis sit tota in qualibet parte corporis quantum ad essentiam, non tamen quantum ad potentias quæ sunt radices actuum peccati ; et ideo oportet quod in determinatis partibus unctio fiat, in quibus illæ potentiæ habent esse.

Ad secundum dicendum, quod non semper apponitur medicina ubi est morbus ; sed congruentius ubi est radix morbi.

[1] Parm. omittit : « Per. »

Ad tertium dicendum, quod baptismus fit per modum ablutionis; ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte nisi cui apponitur; et ideo baptismus toti corpori exhibetur; secus autem est de extrema unctione, ratione jam dicta.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod principia peccandi in nobis sunt eadem quæ et principia agendi : quia peccatum in actu consistit. Principia autem agendi in nobis sunt tria. Primum est dirigens, scilicet vis cognoscitiva : secundum est imperans, scilicet vis appetitiva ; tertium est exequens, scilicet motiva. Omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet : et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet unctio adhiberi; ideo unguntur loca quinque sensuum, scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum præcipue viget. Sed propter appetitivam unguntur a quibusdam renes ; propter motivam unguntur pedes, qui sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium est cognoscitiva; ideo illa ab omnibus observatur quæ fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti. Sed quidam non servant alias ; quidam vero illam servant quæ ad pedes, et non quæ ad renes; quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit nisi per aliquam imaginationem, quæ est motus a sensu factus, ut dicitur in II, *De anima*, text. 160, et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenus cor est principium totius corporis ; sed hoc principium est radix remota.

Ad secundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem, sed exeuntes debent [1] eam purgare ; et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod secundum quorumdam consuetudinem fit in renibus propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis ; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod organa corporis quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus, et lingua, quibus etiam unctio exhibetur; et membra genitalia, quibus propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod mutilati inungi debent quanto propinquius esse potest ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat : quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ quæ illis membris debentur, saltem in radice; et interius peccare possunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum debeat iterari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non debeat iterari. Quia dignior est unctio quæ fit homini quam quæ fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quæ adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea, post ultimum nihil est. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra, hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio per modum curationis corporalis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quædam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea, secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari inunctio; quod est absurdum.

Sed contra est quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem; et sic reliquiæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterato inungi.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod nullum sacramentale nec sacramentum quod habet

[1] Parm. omittit : « Debent. »

effectum perpetuum, debet iterari : quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quæ sunt effectus hujus sacramenti, possunt amitti postquam fuerunt per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

Ad primum ergo dicendum, quod inunctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quæ est perpetuo in lapide quamdiu altare manet, et ideo non potest iterari; sed hæc unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur character; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod illud quod secundum æstimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum; et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet iterari nisi illis quorum mors est propinqua secundum æstimationem hominum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum : quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam æstimationem videntur morti appropinquare. Quædam ergo infirmitates non sunt diuturnæ; unde si in eis datur hoc sacramentum, tunc, cum homo ad illum statum perveniat, quod fit in periculo mortis, non recedit a statu illo nisi infirmitate curata, et ita iterum non debet inungi. Sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas, et poterit fieri alia inunctio. Quædam vero sunt ægritudines diuturnæ, ut hectica [1] et hydropisis, et hujusmodi : et in talibus non debet fieri inunctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis; et si homo illum articulum evadat eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam infirmitatem reducatur, iterum potest inungi : quia jam est quasi alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Præter præmissa est etiam aliud sacramentum scilicet unctio infirmorum. » Videtur quod male ordinet : quia cum hoc sacramentum exeuntibus detur, deberet ultimo poni. — Et dicendum, quod alia duo quæ sequuntur, ordinantur ad bonum commune Ecclesiæ, vel totius humanæ speciei. Bonum autem unius est prius quam bonum multorum, quod ex singularibus bonis consurgit; unde hoc sacramentum debuit ultimo poni inter illa quæ ordinantur ad bonum multitudinis.

« Quæ dicitur principalis : » quia in ea sola [2] imprimitur character, et datur Spiritus sancti plenitudo ad robur.

« Capita regum et pontificum unguuntur. » Contra est quod reges non unguntur secundum consuetudinem Ecclesiæ chrismate in capite, sed oleo in scapulis. — Et dicendum, quod illa unctio regum non est sacramentum; et ideo secundum diversas consuetudines potest diversimode fieri. Vel dicendum, quod exponendum est, « regum et pontificum, » idest eorum qui habent sacerdotium regale, ut pro eodem sumatur utraque gens [3].

« Sed ex contemptu vel negligentia, » contra. Negligentia in his quæ non sunt de necessitate salutis, non est damnabilis. Hoc autem sacramentum non est de necessitate salutis. — Et dicendum quod hoc magis accipiendum est copulative quam disjunctive : non enim quælibet negligentia, sed negligentia [4] ex contemptu procedens, vel contemptum inducens, damnabilis est.

« Non potest confici nisi de pane consecrato : » non quod panis consecratus sit materia sacramenti, sed quod ipse panis consecratus sit sacramentum.

[1] Al. : « ethica. »
[2] Al. : « quia eo solo. »
[3] Forte. : « vox. »
[4] Parm. omittit : « negligentia. »

DISTINCTIO XXIV.

De ordinibus ecclesiasticis.

Nunc ad considerationem sacræ ordinationis accedamus. Septem sunt spiritualium officiorum gradus, sive ordines, sicut ex sanctorum Patrum dictis aperte traditur, et capitis nostri, scilicet Jesu Christi, exemplo monstratur, qui omnium officia in semetipso exhibuit, et corpori suo, quod est Ecclesia, eosdem ordines observandos reliquit. Septem autem sunt propter septiformem gratiam sancti Spiritus, cujus qui non sunt participes, ad gradus ecclesiasticos indigne accedunt. Illi vero in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur.

Quales assumendi sunt ad clerum.

« Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare. Melius est enim Dominico sacerdotio paucos habere ministros, qui possint digne opus Dei exercere, quam multos inutiles, qui ordinatori grave onus inducant. » Tales enim decet esse ministros Christi qui septiformi gratia Spiritus sancti sint decori, ex quorum doctrina et conversationis forma, eadem gratia in alios transfundatur, ne cælestes margaritas spiritualium [1] verborum officiorumque divinorum, sordidæ vitæ [2] pedibus conculcent. In sacramento ergo septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici : scilicet ostiarii, lectores, exorcistæ, acolythi, subdiaconi. diaconi, sacerdotes. Omnes tamen clerici vocantur, idest sortiti. Corona enim signaculum est, quo signantur in partem sortis ministerii divini. Corona quippe [3] regale decus significat, quia servire [4] Deo regnare est. Unde ministri Ecclesiæ, reges esse debent, ut se et alios regant; quibus Petrus ait, I Petr. II, 9 : *Vos estis genus electum, regale sacerdotium etc.* Summitas capitis desuper nudatur, ut eorum mens ad Dominum libera monstretur, qua revelata facie gloriam Dei contemplentur [5]. Summitas enim capitis est eminentia mentis, denudatio capitis est revelatio mentis. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur præcidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei præpediatur mens, pro quo servato reddetur in excelsis corona. Tonsuræ autem ecclesiasticæ usus a Nazareis exortus videtur, qui prius crine servato, deinde ob vitæ continentiam caput radebant, et capillos in igne sacrificii ponebant. Hinc usus inolevit ut qui divinis cultibus mancipantur, quasi Nazaræi, idest sancti, crine posito inveniantur, sicut ad Ezechielem dicitur, cap. V, 1 : *Filii hominis, sume gladium acutum, et dus super caput tuum et barbam.* In Actibus etiam Apostolorum, cap. XVIII, Priscillam et Aquilam hoc fecisse legimus. Paulus quoque et alii quidam discipuli Christi hoc fecerunt, Act. XXI. Recte ergo in quibuslibet gradibus constituti clerici vocantur quorum nomina , et rationes nominum Isidorus exponens ait, c. XII, lib. VII *Etym.*, *Pat. lat.* t. LXXXII, col. 290, de clericis : « Cleros et clericos hinc appellatos esse credimus, quia Mathias electus est sorte, quem primum per Apostolos legimus ordinatum. Cleros enim græce, latine sors vel hereditas dicitur. Ideo ergo dicti sunt clerici, quia de sorte sunt Domini, vel quia Deum [6] partem habent. » Generaliter vero clerici nuncupati sunt omnes qui in Ecclesia Dei serviunt, quorum gradus et nomina sunt hæc : ostiarius, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, sacerdos.

De ostiariis.

Ostiarii iidem et janitores sunt, qui in veteri testamento, *Paral.* I, cap. XXVI, electi sunt ad custodiam templi, ut non ingrederetur in illud immundus ; dicti autem ostiarii, eo quod præsint ostiis templi. Ipsi enim tenentes clavem, omnia intus et extra custodiunt, atque inter bonos et malos habentes judicium, dignos recipiunt, indignos respuunt. Unde et eis, cum ordinantur, claves Ecclesiæ dantur ab Episcopo, et dicitur eis : « Sic agite tanquam rationem Deo reddituri pro rebus quæ clavibus istis recluduntur. » Hoc officium Dominus in sua persona suscepit, quando flagello de funiculis facto vendentes et ementes ejecit de templo. Ipse enim se ostiarium significans, dicit, Joan. X, 9 : *Ego sum ostium : per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur et egredietur, pascua inveniet.*

De lectoribus.

Secundus est gradus lectorum. Lectores a legendo, sicut psalmistæ a psalmis canendis vocati sunt. Illi enim prædicant populis quid sequantur ; isti cantant ut excitent ad compunctionem animos audientium ; licet quidam lectores ita miserabiliter pronuntient, ut quosdam ad luctum lamentatio-

[1] Al. : « spiritualia. »
[2] Al. : « ordines vitæ. »
[3] Al. : deest. « quippe. »
[4] Al. : « et servire. »
[5] Magistri textus : « quæ revelata facie gloriam Dei contempletur. »

[6] « Domini partem habent. » Sic in *Decret.* D. XXI, c. I, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 115. Sed Isidorus : « Propterea ergo dicti clerici, quod de sorte... vel quia Dominum partem. » — In Parm. : « Deum patrem. »

nemque compellant. Iidem etiam pronuntiatores vocantur, qui porro apte nuntiant : quia tam erit clara eorum vox ut etiam longe positorum aures adimpleant. Ad lectores autem pertinet lectiones pronuntiare, et ea quæ Prophetæ nuntiaverunt, populis prædicare, ut jam ex officio in Ecclesia legant prophetias et lectiones ; unde et ei, vidente populo, traditur ab Episcopo codex divinarum lectionum, et dicitur ei : « Accipe, et esto [1] verbi Dei relator, habiturus, si fideliter impleveris officium, partem cum his qui bene verbum Dei ministraverunt. » Qui ad hunc gradum provehitur, litterarum scientia debet esse instructus, ut sensum verborum intelligat, vim accentuum sciat, distincte legat, ne confusione prolationis intellectum auditoribus auferat. Attendat quid indicative, quid interrogative sit legendum, ubi sit in oratione facienda distinctio. Hæc enim male servata intellectum turbant, et alios ad risum provocant. Auribus et cordi consulere debet vox lectoris. Hoc officium implevit Christus, cum in medio seniorum librum Isaiæ aperiens, distincte ad intelligendum legit : *Spiritus Domini super me, etc.* Isai. LXI, 1. Ex quo lectoribus datur intelligi, quia gratia spirituali clarere debent qui aliis verbum Dei annuntiant. Hic ordo formam et initium a Prophetis accepisse videtur, quibus dicitur, Isai. LVIII, 1 : *Clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam.*

De exorcistis.

Tertius est ordo exorcistarum. Exorcistæ autem ex græco in latinum, adjurantes vel increpantes vocantur. Invocant enim super catechumenos, et super eos qui habent spiritum immundum, nomen Domini, adjurantes per eum, ut egrediatur ab eis. Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos in exorcizando imponere. Debet autem habere spiritum mundum qui spiritibus immundis imperat, et malignum expellere de corde suo, quem expellit de corpore alieno ; ne medicina quam alii facit, sibi non prosit, et dicatur ei : *Medice, cura teipsum*, Luc. IV, 23. Hi cum ordinantur, accipiunt de manu Episcopi librum exorcismorum, et dicitur eis : « Accipite et habetote potestatem imponendi manus super energumenos, vel catechumenos ». Hoc etiam officio usus est Dominus, quando saliva sua tetigit aures et linguam surdi et muti, dicens, Marc. VII, 34 : *Ephphetha, quod est adaperire* : per hoc docens nos spiritualiter debere aperire aures præcordiorum hominum ad intelligendum, et ora ad confitendum, ut pulso dæmone Spiritus sanctus vas suum recipiat. Hoc etiam officio usus est Christus cum dæmoniacos multos sanavit. Hic ordo a Salomone videtur descendisse, qui quemdam modum exorcizandi invenit, quo dæmones adjurati ex obsessis corporibus pellebantur. Huic officio mancipati exorcistæ vocati sunt, de quibus Christus in Evangelio Lucæ XI, 19 : *Si ego in Beelzebub ejicio dæmonis, filii vestri*, scilicet exorcistæ, *in quo ejiciunt ?*

De acolythis.

Quarto loco succedunt acolythi. Acolythi vero græce, latine ceroferarii dicuntur a deportandis cereis quando legendum est Evangelium, vel sacrificium offerendum. Tunc enim accenduntur luminaria, et deportantur ab eis, non ad effugandas æris tenebras, cum sol eo tempore rutilet, sed ad signum lætitiæ demonstrandum, ut sub typo luminis corporalis illa lux ostendatur de qua legitur, Joan. I, 9 : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ad acolythum pertinet præparatio luminarium in sacrario. Ipse cereum portat, ipse urceolum cum vino et aqua suggesta pro eucharistia subdiaconis præparat. Hi cum ordinantur, cum edocti fuerint ab Episcopo qualiter in officio suo agere debeant, ab Archidiacono accipiunt candelabrum cum cereo, et urceolum vacuum. Hoc officium Dominus se habere testatur dicens, Joan. VIII, 12 : *Ego sum lux mundi : qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Hujus officii formam illi gerebant in veteri testamento, Exod. XXVII, et Num. VIII, qui lucernas candelabri componebant, et accendebant igne cœlesti ad illuminandas tenebras aquilonares [2].

De subdiaconis.

Quintus est ordo subdiaconorum. Græce hypodiacones vocantur quos nos subdiaconos dicimus. Qui ideo sic appellantur, quia subjacent præceptis et officiis levitarum. Oblationes enim in templo a fidelibus suscipiunt, et levitis superponendas altaribus deferunt. Hi apud Hebræos Nathinaci vocabantur, idest in humilitate Domino servientes. Ad subdiaconum pertinet calicem et patenam ad altare Christi deferre, et levitis tradere, eisque ministrare. Urceolum quoque cum aqua, manile et manutergium tenere ; Episcopo et presbyteris et levitis pro lavandis ante altare manibus, aquam præbere. His lex continentiæ imponitur, quia altari propinquantes vasa corporis et sanguinis Christi portant. Unde illud Isai. LII, II, implere debent : *Mundamini qui fertis vasa Domini.* Ad hos etiam pertinet tantum de oblationibus ponere in altari quantum sufficere possit populo, nec non corporales et pallas et substratoria lavare. Hi cum ordinantur, accipiunt de manu Episcopi patenam, et calicem vacuum ; ab Archidiacono vero urceolum cum aqua, et manile et manutergium. Hoc officio usus est Dominus quando linteo se præcinxit, et mittens aquam in pelvim, pedes discipulorum lavit, et linteo tersit, Joan. XIII.

[1] Isidor. ubi supr., et *Decr.* c. « Cleros. »

[2] Nicolai : «Quamvis autem in Concilio Carthaginensi 4, et in *Decretis*, ubi supra, cap. « Acolythus », nulla forma verborum præscribatur, sed solummodo ceroferarium, seu candelabrum, cum cereo accipere dicatur, » ut sciat se ad accendenda Ecclesiæ luminaria mancipari » ; et accipere item urceolum « ad suggerendum vinum in Eucharistiam corporis Christi » : tamen in ordine Romano præscribuntur hæc verba, quæ simul illis dicenda sint : « Accipite ceroferarium cum cereo, ut sciatis vos ad accendenda Ecclesiæ luminaria mancipari ; » et in Sacramentario Gregorii : « Accipite hoc gestatorium luminis, ut per illud valeatis adversariorum tenebras effugare, et verissimum lumen, quod illuminat omnem hominem, invenire. »

De diaconis.

Diaconorum ordo sextum tenet locum propter senarii perfectionem. Hic ordo in veteri testamento a tribu Levi nomen accepit vel traxit : dicuntur enim et levitæ. Præcepit quippe Dominus Moysi, Num. III, ut post ordinationem Aaron filiorum ejus, rursus [1] tribus Levi ad divini cultus ministeria ordinaretur, consecraretur Domino, et serviret pro Israel coram Aaron et filiis ejus in tabernaculo : ipsique gestarent arcam et tabernaculum, et omnia vasa ejus, et in circuitu tabernaculi excubarent, et in transportando tabernaculo ipsi deponerent, rursumque componerent. A vigintiquinque vero annis et supra jussi sunt servire in tabernaculo, Num. VIII : quam regulam in novo testamento sancti Patres constituerunt, quia hæc ætas ad ferenda onera est robusta. Levitæ ergo ex nomine auctoris vocati sunt. De Levi enim Levitæ exorti sunt, a quibus in templo mystici sacramenti mysteria explebantur. Hi græce diacones, latine ministri dicuntur : quia sicut in sacerdote consecratio, ita in diacono ministerii dispensatio habetur. Ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, scilicet in baptismo, in chrismate, in patena et calice : oblationes quoque inferre, et disponere in altari. Componere etiam mensam Domini et vestire, crucem ferre, et prædicare Evangelium et Epistolam ad populum. Nam sicut lectoribus vetus testamentum, ita diaconibus novum prædicare præceptum est. Ad ipsum etiam pertinet officium precum, et recitatio nominum catechumenorum. Ipse præmonet aures habere ad Dominum; ipse donat pacem, et ipse annuntiat. Quod autem huic ordini a Moyse statutum est, hoc etiam in novo testamento repræsentatur, cum diacono super lævum humerum stola ponitur, et casula in diebus jejunii complicatur : quia quidquid laboris et sustinentiæ in hac vita toleratur, quasi in læva portatur, donec in dextera, idest in æternitate, requies habeatur. Hic ordo ab Apostolis celebratus est, quando, ut legitur in Actibus Apostolorum, cap. VI, septem viros plenos Spiritu sancto ad hoc officium elegerunt, et oratione præmissa manus eis imposuerunt. Unde et consuetudo inolevit ut in omni matrice Ecclesia septem diacones circa Christi aram quasi septem columnæ assistant. Hi sunt septem Angeli tuba canentes in Apocalypsi : qui quales esse debeant, Apostolus docet Timotheo scribens [2]. Hi cum ordinantur, solus Episcopus eis manum imponit, quia ad ministerium applicantur. Ponit eis orarium, idest stolam, super lævum humerum, ut per hoc intelligant se accepisse jugum Domini suave, quo ad sinistram pertinentia divino timori subjiciant. Accipiunt et textum Evangelii, ut intelligant se esse præcones Evangelii Christi. Hi autem, antequam ordinentur, probentur, ut docet Apostolus, et sic ministrent nullum crimen habentes. Hoc officio usus est Christus, quando post cœnam sacramentum carnis et sanguinis discipulis dispensavit, et quando Apostolus dormientes ad orationem excitavit, dicens, Matth. XXVI, 41 : Vigilate, et orate, ut non intretis in tentationem.

De presbyteris.

Septimus est ordo presbyterorum. Presbyter græce, senior interpretatur latine. Non modo pro ætate vel decrepita senectute, sed propter honorem et dignitatem quam acceperunt, presbyteri nominantur, qui morum prudentia et maturitate conversationis præcellere dicuntur in populo. Unde scriptum est, Sapient. IV, 8 : *Senectus venerabilis est, non diuturna, nec annorum numero computata : cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata.* Ideo autem etiam presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacra dant; qui licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent sicut Episcopi : quia ipsi nec chrismate frontem signant, nec Paraclytum dant, quod solis deberi Episcopis lectio Actuum Apostolorum demonstrat. Unde et apud veteres iidem Episcopi et presbyteri fuerunt : quia illud est nomen dignitatis, non ætatis. Sacerdos nomen habet compositum ex græco et latino, quod est sacrum dans, sive sacer dux. Sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a sanctificando dictus est : consecrat enim et sanctificat corpus Christi. Antistes vero sacerdos dictus est ab eo quod ante stat : primus enim est in ordine Ecclesiæ. Ad presbyterum autem pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere, orationes dicere et dona Dei benedicere : qui cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligant se acccepisse gratiam consecrandi, et caritatis opera debere extendere ad omnes. Accipiunt et stolam, quæ utrumque tenet latus, quia debent esse muniti armis justitiæ contra adversa et prospera. Accipiunt etiam calicem cum vino, et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi. Hic ordo a filiis Aaron sumpsit initium. Summos enim Pontifices et minores sacerdotes, instituit Deus qer Moysem, qui ex præcepto Dei Aaron in summum Pontificem, filios vero ejus unxit in minores sacerdotes, Exod. XXIX. Christus quoque duodecim elegit discipulos prius, quos et Apostolos vocavit, Luc. VI, quorum vicem gerunt in Ecclesia majores Pontifices : deinde alios septuaginta duos discipulos designavit, ibidem, X, quorum vicem in Ecclesia tenent presbyteri. Unus autem inter Apostolos Princeps extitit Petrus, cujus vicarius et successor est Pontifex summus; unde dicitur apostolicus, qui et Papa vocatur, scilicet pater patrum. Qualis autem eligi debeat presbyter, Apostolus scribens Timotheo ostendit, I Tim. III : ubi nomine Episcopi presbyterum significat [3]. Hoc autem officio usus est Christus, cum seipsum in ara crucis obtulit, idem sacerdos et hostia; et quando post cœnam panem et vinum in corpus suum et sanguinem commutavit. Ecce de septem Ecclesiæ gradibus breviter elocuti, quod ad quemque pertineat, insinuavimus. Cumque omnes sint spirituales et sacri, excellenter tamen canones duos

[1] Al. : « prorsus. »

[2] Nicolai : « cum eos I ad Timoth. III, jubet esse pudicos, non bilingues, non multo vino deditos, non turpe lucrum sectantes, habentes mysterium fidei in conscientia pura, probatos primum, ut sic ministrent nullum crimen habentes. Cum ordinantur porro, Episcopus etc. »

[3] Nicolai : « cum irreprehensibilem vult esse ac prudentem et ceteris virtutibus ornatum, ad Timoth. III, ubi supra. Hoc autem etc. »

tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus scilicet et presbyteratus : quia hos solos primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis præceptum Apostoli habemus. Apostoli enim in singulis civitatibus Episcopos et presbyteros ordinaverunt. Levitas etiam ab Apostolis ordinatos legimus, quorum maximus fuit beatus Stephanus. Subdiaconos vero et acolythos procedente tempore Ecclesia sibi constituit.

Quid sit quod hic dicitur ordo.

Si autem quæritur, quid sit quod hic vocatur ordo ; sane dici potest, signaculum esse, idest sacramentum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinatis, et officium. Character ergo spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur. Et dicuntur hi ordines sacramenta, quia in eorum perceptione res sacra, idest gratia, confertur, quam figurant ea quæ ibi geruntur.

De nominibus dignitatis vel officii.

Sunt et alia quædam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitati simul vel officii nomen est Episcopus. Episcopatus autem vocabulum inde dictum est, quod ille qui Episcopus efficitur, superintendat, curam scilicet subditorum gerens ; σκοπειν enim græce, latine intendere dicitur. Episcopi autem græce, latine speculatores interpretantur. Nam speculator est præpositus in Ecclesia dictus, eo quod speculetur, atque prospiciat populorum infra se positorum mores et vitam. Pontifex est princeps sacerdotum quasi via sequentium : ipse et summus Sacerdos nuncupatur : ipse enim levitas et sacerdotes efficit, ipse omnes ecclesiasticos ordines disponit.

De quadripartito ordine Episcoporum.

Ordo autem Episcoporum quadripartitus est, scilicet in Patriarchis, Archiepiscopis, Metropolitanis, et Episcopis. Patriarcha græce, summus patrum interpretatur, quia primum, idest apostolicum, tenet locum, ut Romanus, Antiochenus, Alexandrinus ; sed omnium summus est Romanus. Archiepiscopus Princeps Episcoporum : αρχον enim græce, latine Princeps dicitur. Metropolitæ autem a mensura civitatum dicuntur : singulis enim provinciis præeminent, quorum auctoritati et doctrinæ ceteri sacerdotes subjecti sunt. Solicitudo enim totius provinciæ ipsis Episcopis commissa est. Omnes autem superius designati ordines Episcopi nuncupantur. Nota quod Archiepiscoporum nomine Primates superius significasse videtur, et Metropolitanorum, quos nunc Archiepiscopos dicimus. Horum autem discretio a Gentilibus introducta videtur, qui suos flamines alios simpliciter flamines, alios archiflamines, alios protoflamines appellabant Sacerdotes enim Gentilium flamines dicebantur, qui habebant in capite pileum ; in quo erat brevis vitta desuper habens aliquid lanæ, quod cum per æstum ferre non possent, filum tantum in capite ligare cœperunt : nudis enim capitibus eis incedere nefas erat. Unde a filo quo utebantur, flamines dicti sunt, quasi filamines. Sed festivis diebus filo deposito pileum imponebant pro sacerdotii eminentia. Vates a vi mentis appellati sunt : cujus significatio multiplex est Modo enim sacerdotem, modo prophetam, modo poetam significat. Cantor vero vocatur qui vocem modulatur in cantu. Hujus sunt duo genera ; præcentor et succentor. Præcentor qui vocem præmittit in cantu, succentor qui subsequenter canendo respondet. Concentor autem dicitur qui consonat vel concinit [1]. Qui autem non consonat nec concinit, concentor non erit. His breviter tractatis, admonendi sunt Christi ministri, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate, ita præcellant vitæ sanctitate ; ut plebs eis commissa, eorumque disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat, a quibus divina sacramenta percipiunt, et Missarum solemnia audiunt. Missa autem dicitur, vel quia missa est hostia, cujus commemoratio fit in illo officio ; unde dicitur : « Ite, missa est, » idest, sequimini hostiam, quæ missa est ad cælestia, tendentes post eam : vel quia missus cælestis venit ad consecrandum dominicum corpus, per quem ad altare cæleste defertur hostia. Unde et dicitur, « Missa est. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de sacramentis quæ ordinantur in remedium unius personæ, hic determinat de sacramentis quæ ordinantur in remedium totius Ecclesiæ ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem et gubernationem Ecclesiæ ; in secunda de matrimonio, quod ordinatur ad multiplicationem naturalem [2] fidelium, XXVI dist., ibi : « Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino. » Prima in duas : in prima determinat de sacramento ordinis ; in secunda de conferentibus hoc sacramentum, dist. XXV, ibi : « Solet quæri, si hæretici..... possint tradere sacros ordines. » Prima in duas : in prima de ordinibus ; in secunda de quibusdam officiis vel dignitatibus quæ ad ordines consequuntur, ibi : « Sunt et alia quædam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. » Prima in duas : im prima determinat de ordinibus distinctis ; in secunda, quid esse [3] commune habeant,

[1] Al. deest : « vel concinit. »
[2] Parm. : « materialem. »
[3] Parm. : « inter se. »

ibi : « Si autem quæratur, quid sit quod hic vocatur ordo; sane dici potest, signaculum esse. » Prima in duas : in prima ponit numerum distinctorum ordinum; in secunda de eis prosequitur, ibi : « In sacramento igitur septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici. » Circa primum tria facit : primo ponit numerum ordinum; secundo effectum quem habent in suscipientibus, ibi : « Illi vero in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur; » tertio conditiones quas in eis requirunt, ibi : « Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare. »

« In sacramento ergo septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici. » Hic prosequitur de ordinibus ; et circa hoc facit tria : primo determinat quoddam quod præexigitur ad ordines, scilicet corona; secundo de ipsis ordinibus prosequitur, ibi : « Ostiarii iidem et janitores sunt; » tertio ostendit quamdam ordinum dictorum differentiam, ibi : Cumque omnes sint spirituales et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent. » Secunda pars in septem partes dividitur, secundum quod de septem ordinibus prosequitur, quæ partes per se patent in littera.

« Sunt et alia quædam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. » Hic determinat de nominibus, quibus non ordines, sed dignitates vel officia exprimuntur; et circa hoc duo facit : primo determinat de nominibus dignitatum; secundo de nominibus officiorum, ibi : « Vates a vi mentis appellati sunt. » Circa primum tria facit : primo exponit nomen Episcopatus, quod ad dignitatem pertinet; secundo ponit ejus distinctionem, ibi : « Ordo autem Episcopornm quadripartitus est; » tertio ponit distinctionis originem, ibi : Horum autem distinctio etc., a gentilibus introducta videtur. »

« Vates a vi mentis appellati sunt. » Hic ponit nomina diversa officiorum; et circa hoc tria facit : primo exponit diversa officiorum nomina ; secundo ostendit qualiter in officiis se habere debeant, ibi : « His breviter tractatis admonendi sunt Christi ministri etc. ; tertio exponit nomen Missæ, ad quam officia distincta requiruntur, ibi : « Missa autem dicitur etc.»

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima de ordine in communi. Secunda de distinctione ordinum. Tertia de his quæ sunt ordinibus annexa.

Circa primum quæruntur tria : 1° de ipso ordine; 2° de effectu ejus; 3° de recipientibus ipsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordo in Ecclesia esse debeat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et prælationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. Præterea, ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare. Phil. II, 3 : *Superiores invicem arbitrantes*. Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. Præterea, ordo invenitur in Angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus et gratuitis. Sed omnes homines sunt in natura unum ; gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non potest.

Sed contra, Rom. XIII, 1 : *Quæ * a Deo sunt, ordinata sunt*. Sed Ecclesia a Deo est, quia ipse eam ædificavit sanguine suo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

* *Autem sunt, a Deo ordinata sunt.*

Præterea, status Ecclesiæ est medius inter statum naturæ et gloriæ. Sed in natura invenitur ordo, quo quædam aliis superiora sunt; et similiter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter ordo in *Littera* definiatur, ubi dicitur : « Ordo est signaculum quoddam Ecclesiæ, per quod spiritualis potestas traditur ordinato. » Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in consequenti definitione, est pars ordinis : quia dividitur contra id quod est res tantum, vel sa-

cramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. Præterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Præterea, in baptismo etiam quædam spiritualis potestas datur accedendi [1] ad sacramenta; et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum. Ergo hæc definitio convenit baptismo; et sic inconvenienter assignatur de ordine.

4. Præterea, ordo relatio quædam est, quæ in utroque extremorum salvatur. Extrema autem hujus relationis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas præeminentiæ, qualis ponitur « promotio potestatis. » Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ordo non sit sacramentum. « Sacramentum enim, ut dicit Hugo de Sancto Victore, lib. I *De sacramentis*, part. IX, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 317, est materiale elementum. » Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem vel potestatem : quia ordo est pars potestatis, secundum præfatum. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta non sunt de Ecclesia triumphante. Sed est ibi ordo, ut patet de Angelis. Ergo ordo non est sacramentum.

3. Præterea, sicut prælatio spiritualis, quæ est ordo, datur cum quadam consecratione, ita et prælatio sæcularis : quia et reges inunguntur, ut supra [2] dictum est. Sed regia dignitas non est sacramentum. Ergo nec ordo de quo loquimur.

Sed contra est, quia ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiæ sacramenta.

Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed propter ordinem efficitur homo dipensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod sit sacramentum quam alia.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod forma hujus sacramenti inconvenienter in *Littera* exprimatur. Quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quæ in eis secretius operatur salutem. Ergo in forma hujus sacramenti deberet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis ; sicut in aliis sacramentis.

2. Præterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet penes eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret, « Sic agite; » vel, « accipite » hoc vel illud; aut aliquid hujusmodi.

3. Præterea, in forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quæ sunt de essentia sacramenti. Sed usus potestatis acceptæ non est de essentia hujus sacramenti, sed consequitur ad ipsum. Ergo non debet de eo fieri mentio in forma hujus sacramenti.

4. Præterea, omnia sacramenta ordinant ad æternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma hujus sacramenti deberet de ea fieri mentio, sicut fit cum dicitur : « Habiturus partem, si fideliter officium tuum impleveris, cum iis qui verbum Dei bene ministraverunt. »

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat materiam. Quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia. Sed in rebus materialibus quæ hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, et hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Præterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiæ septiformis, ut in *Littera* dicitur, sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis præexigit sanctificationem. Cum ergo ea quæ in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint præsanctificata; videtur quod non sint materia hujus sacramenti.

3. Præterea, in quolibet sacramento habente materiam, requiritur contactus materiæ ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut a quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ab eo qui suscipit sacramentum, non est de neces-

[1] Parm. : « accedenti. »

[2] D. XXIII.

sitate sacramenti, sed solum porrectio. Ergo prædictæ res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

Sed contra est, quia omne sacramentum consistit in rebus et verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo res quæ in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

Præterea plus requiritur ad dispensandum sacramenta quam ad suscipiendum. Sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod Deus sua opera in sui similitudinem perducere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset; et ideo ut in suis operibus repræsentaretur non solum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem posuit omnibus, ut ultima per media perficerentur, et media per prima, ut Dionysius [1] dicit *De eccle. hierar.*, cap. I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 574. Et ideo, ut ista pulchritudo Ecclesiæ non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quædam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectio servitutis repugnat libertati; quæ servitus est quando aliquis dominatur ad sui utilitatem subjectis utens. Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui præsunt salutem subditorum quærere debent, non propriam utilitatem.

Ad secundum dicendum, quod quilibet se debet reputare inferiorem merito, sed non officio. Ordines autem officio quædam sunt.

Ad tertium dicendum, quod ordo in Angelis non attenditur secundum distinctionem naturæ, nisi per accidens, inquantum ad distinctionem naturæ sequitur in eis distinctio gratiæ. Attenditur autem per se secundum distinctionem in gratia, quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriæ, quæ est secundum mensuram gratiæ, quasi gratiæ finis et effectus quodammodo. Sed ordines Ecclesiæ militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quæ sunt causa gratiæ, et quodammodo gratiam præcedunt; et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta ; et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiæ gratum faciențis, sed per distinctionem potestatis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini secundum quod est Ecclesiæ sacramentum; et ideo duo ponit : signum exterius, ibi : « Signaculum quoddam,» id est signum quoddam; et effectum interiorem, ibi : « Quo spiritualis potestas traditur ordinatis. »

Ad primum ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa; et sic etiam sumitur character in alia definitione. Si tamen pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens : quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo : quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad secundum dicendum, quod baptismus, quamvis in eo conferatur aliqua spiritualis potentia recipiendi alia sacramenta, ratione cujus characterem imprimit; non tamen hoc est principalis ejus effectus, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente; sed ordo potestatem principaliter importat; et ideo character, qui est spiritualis potestas, ponitur in definitione ordinis, non autem in definitione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quædam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva : potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua præeminentia; et ideo hæc definitio non convenit baptismo.

Ad quartum dicendum, quod nomen

[1] Sensus est Dionysii.

ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem ; et sic est tam in inferiori quam in superiori, ut objectio tangit ; et sic non accipitur hic. Aliquando autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit ; et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit ; ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sacramentum, ut ex supra dictis patet, nihil est aliud quam quædam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili ; unde, cum in susceptione ordinis quædam consecratio homini adhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum ; tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

Ad secundum dicendum, quod potestates proportionari debent illis ad quæ sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in Angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit ; et ideo potestas spiritualis, quæ est ordo, non adhibetur Angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus ; et ideo in hominibus est ordo sacramentum, sed non in Angelis.

Ad tertium dicendum quod non omnis benedictio quæ adhibetur homini, vel consecratio, est sacramentum : quia et monachi et abbates benedicuntur ; et tamen illæ benedictiones non sunt sacramenta ; et similiter nec regalis inunctio, quia post hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictionem ordinis ; et ideo non est simile.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur, sicut simile ex simili ; et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiæ notificantur per actus ; et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati secundum quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum ; et ideo in hoc sacramento est quasi quædam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinæ virtutis, cui effectus sacramenti assimilat [1] ; non autem in hoc sacramento [2]. Quamvis enim in Episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti ; tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis quæ confertur per ipsum, inquantum a sua potestate derivatur.

Ad tertium dicendum, quod usus potestatis est effectus potestatis in genere causæ efficientis ; et sic non habet quod in definitione ordinis ponatur ; sed est quodammodo causa in genere causæ finalis ; et ideo secundum hanc rationem poni potest in definitione ordinis [3].

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ex extrinseco omnino advenire ; unde cum effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione [4] ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in pœnitentia, sed omnino ex extrinseco adveniat ; competit ei materiam habere, tamen diversimode ab aliis sacramentis quæ materiam habent : quia hoc quod in sacramento confertur, in aliis sa-

[1] Parm. : « assimilatur. »

[2] Ita exempla omnia, et etiam codices quos vidit Nicolai ; ipse tamen hoc supplet : « Ad secundum dicendum, quod propter causam specialem hoc sacramentum præ ceteris per modum imperativum exhibetur. Quamvis enim etc. »

[3] Supplet iterum Nicolaius : « Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in aliis et in hoc sacramento. Nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod, vel potestas aliquid faciendi ; et ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendæ, si fideliter administretur : in ceteris autem sacramentis non confertur simile officium, vel similis potestas ; et ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passive quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum ; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas. Unde quamvis alia eo ipso quod gratiam conferunt, ordinent ad salutem ; proprie tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum. »

[4] Al. : « opinione. »

cramentis derivatur tantum a Deo, non a ministro qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta; et ideo efficacia illorum sacramentorum principaliter consistit in materia quæ virtutem divinam et significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem quæ traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandum; quod patet ex hoc quod materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

Ad tertium dicendum, quod sustinendo illud dictum, apparet ex dictis causa ejus. Quia enim potestas ordinis non accipitur a materia, sed a ministro principaliter; ideo porrectio materiæ magis est de essentia sacramenti quam tactus. Tamen ipsa verba formæ videntur ostendere quod tactus materiæ sit de essentia sacramenti, quia dicitur: « Accipe hoc vel illud ».

ARTICULUS II.

Utrum in hoc sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens. Quia communiter dicitur, quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiæ. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data: quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Præterea, ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesiæ non distinguntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur I Corinth. xii, 5: *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Præterea, nulla causa præsupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines præsupponitur gratia, per quam fit idoneus ad executionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra, sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem Spiritus Sancti dona, ut in *Littera* dicitur. Ergo dona Spiritus Sancti, quæ non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Præterea, ordo est sacramentum novæ legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur, ut gratiæ causa existat [1]. Ergo causat gratiam in suscipiente.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines. Quia ordinis character est quædam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolythi. Ergo in eis non imprimitur character.

2. Præterea, omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in statu a quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licite redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea, ut [2] supra dictum est, per characterem homo adscribitur ad aliquod sacramentum dandum vel accipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum sufficienter homo ordinatur per characterem baptismalem; dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra, omne sacramentum in quo non imprimitur character est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea, character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod character ordinis non præsupponat characterem baptis-

[1] Al.: « consistat. »

[2] D. iii.

malem. Quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum; per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non præsupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non præsupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Præterea, potest contingere quod aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum æstimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non consequitur characterem ordinis, si character ordinis præsupponat baptismalem; et sic ea quæ faciet vel in consecratione vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesia decipietur, quod est inconveniens.

Sed contra, baptismus est janua sacramentorum. Ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, præsupponit baptismum.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod præsupponat de necessitate characterem confirmationis. Quia in his quæ sunt ordinata ad invicem; sicut medium præsupponit primum, ita ultimum præsupponit medium. Sed character confirmationis præsupponit baptismalem quasi primum. Ergo character ordinis præsupponit characterem confirmationis quasi medium.

2. Præterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

Sed contra, Apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Joan. xx, 22, ubi dictum est eis : *Accipite Spiritum Sanctum*. Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritus Sancti. Ergo ordo non præsupponit confirmationem.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius, quia major est convenientia ordinis ad ordinem quam ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis præsupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multo fortius character unius ordinis præsupponit characterem alterius.

2. Præterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum nisi prius priorem conscenderit. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis nisi primum accipiat ordinem præcedentem.

Sed contra, si omittatur aliquid in sacramento quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem prætermisso primo, non reordinatur; sed confertur sibi quod deerat, secundum statuta canonum [1]. Ergo præcedens ordo non est de necessitate sequentis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. xxxii, 4; et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur ea per quæ executio illius potentiæ potest congrue fieri; et hoc etiam in naturalibus patet : quia animalibus dantur membra quibus animæ potentiæ possunt exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiæ. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quod homo digne recipiat sacramenta, ita etiam ad hoc quod homo digne dispenset; et ideo sicut in baptismo, per quem homo fit susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personæ, sed totius Ecclesiæ; unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem præficitur ad pellendum ignorantiam in plebe.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dona gratiæ gratum facientis sint communia omnibus membris Ecclesiæ, tamen illorum actus [2] donorum, secundum quæ attenditur distinctio in membris Ecclesiæ, idoneus susceptor aliquis esse non potest nisi caritas adsit; quæ quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas

[1] *Decret.*, d. liv, c. i, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, coll. 289-90.

[2] Parm. : « per actus illorum. »

quantacumque, sed requiritur bonitas excellens : ut sicut illi qui ordinem suscipiunt super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis; et ideo præexigitur gratia quæ sufficiebat ad hoc quod digne connumerarentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa suceptione ordinis amplius gratiæ munus, per quod ad majora reddantur idonei.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur. Sed hoc non videtur verum : quia actum diaconi nullus potest exercere licite nisi diaconus : et ita patet quod habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil iterum est : quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur super plebem in aliquo gradu potestatis ordinatæ ad sacramentorum dispensationem. Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur : cujus etiam signum est quod perpetuo manet, et nunquam iterantur. Et hæc est tertia opinio, quæ communior est.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinatum ad sacramentorum dispensationem ; sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis; et ideo in omnibus requiritur specialis potestas.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character : quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod nihil potest aliquid recipere cujus receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum; unde qui characterem baptismalem non habet, nullum alterum sacramentum suscipere potest; et sic character ordinis baptismalem characterem præsupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non præsupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab altero, præexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quæ recipere possit potentiam activam.

Ad secundum dicendum, quod talis si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos, nec conficere potest, nec absolvere in foro pœnitentiali ; unde secundum canones debet baptizari iterato, et ordinari. Et si etiam in Episcopum promoveatur ; illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi potest quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum Summus Sacerdos suppleret defectum, et quod non permitteret hoc ita latere quod periculum Ecclesiæ imminere posset.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod ad susceptionem ordinis præexigitur aliquid quasi de necessitate sacramenti, et aliquid de congruitate. De necessitate enim sacramenti præexigitur quod ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per baptismum; et ideo character baptismalis præsupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri [1] non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est ut sit confirmatus; et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis præsupponit, et non de necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est similis habitudo hic [2] medii ad ultimum, et primi ad medium : quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis ; non autem per sacramentum confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis ; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod non est de idoneitate superiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat : quia potestates sunt distinctæ; et una, quantum est

[1] Al. : « præferri. »

[2] Parm. : « hujusmodi. »

de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto : et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros qui prius inferiores ordines non susceperant; et tamen poterant omnia quæ inferiores ordines possunt : quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiæ determinatum est quod ad majorem se non ingerat qui prius in minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est quod qui ordinantur per saltum, secundum canones non reordinantur; sed id quod omissum fuerat de præcedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei quam ordo cum baptismo; sed secundum proportionem potentiæ ad actum magis convenit baptismus cum ordine quam ordo cum ordine; quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad secundum dicendum, quod ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire; sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et Angelum : nec oportet quod ille qui fit Angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam est gradus inter caput et omnia membra corporis; nec oportet quod illud quod est caput, prius fuerit pes ; et similiter est in proposito.

ARTICULUS III.

Utrum in suscipientibus ordines requiratur bonitas vitæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitæ. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari a bonis et a malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Præterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur quam quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed a ministerio ejus corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem et infamem, ut patet Luc. VII. Ergo nec a ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

3. Præterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere possit. Cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra, Levit. XXI, 21 : *Homo * de semine Aaron qui habuerit maculam, non offerat panes coram Domino, nec accedat ad ministerium ejus.* Sed per maculam, ut dicit *Glossa*, omne vitium intelligitur. Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis adhiberi.

* *Omnis qui habuerit maculam de semine Aaron sacerdotis, non accedet offerre hostias Domino, nec panes Deo suo.*

Præterea, Hieronymus dicit. *Super Epist. ad Titum*, cap. II, col. 590, t. 7, quod « non solum Episcopi et presbyteri et diaconi debent magnopere providere ut cunctum populum cui præsident, sermone et conversatione præcedant; verum etiam inferiores gradus, et omnes qui Deum [1] oraculo deserviunt ; et quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quam clericos. » Ergo in omnibus requiritur sanctitas vitæ.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod requiratur scientia totius sacræ Scripturæ. Quia ille debet habere legis scientiam a cujus ore lex requiritur. Sed legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. II. Ergo ipse debet legis habere scientiam.

2. Præterea, I Petr. III, 15 : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est fide** et spe.* Sed reddere rationem de his quæ sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba prædicta dicuntur.

** *Vobis est spe.*

3. Præterea, nullus congrue legit qui non intelligit quod legit : quia legere et non intelligere, negligere est, ut dicit Cato. Sed ad lectores, qui est quasi infimus ordo, pertinet legere vetus testa-

[1] Parm. : « Domini. »

mentum, ut in *Littera* dicitur. Ergo ad eos pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum, et multo fortius ad alios superiores ordines.

Sed contra est quod multi promoventur ad sacerdotium qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis scientia non requiratur.

Præterea, in *Vitis Patrum* legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimæ vitæ. Ergo non requiritur prædicta scientia in ordinandis.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradum consequatur. Quia, sicut dicit Auctor *Operis imperf. in Matth.* hom. XLIII [1], « Non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos est. » Sed ex vitæ merito [2] aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos, et multo fortius alios ordines habens.

2. Præterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqui in gradu superiori collocantur quod Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut Dionysius [3] dicit, IV, cap. *Ecclesiast. hier.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 479. Sed ex merito sanctitatis et scientiæ aliquis efficitur Deo propinquior, et plus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

Sed contra, sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus nunquam amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia Episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis a sanctis describitur. Ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sit excusabilis.

2. Præterea, ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam vel sanctitatem vitæ, possent esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam sæcularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales possit sine peccato promovere.

3. Præterea, quilibet tenetur peccatum vitare quantum potest. Si ergo Episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fieret diligens inquisitio de moribus et scientia ejus ; quod non videtur alicubi observari.

Sed contra, pejus est promovere malos ad sacra ministeria quam jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit non corrigens efficaciter filios suos de malitia sua ; unde et *retrorsum* cadens *mortuus est*, ut dicitur I Reg., cap. IV. Ergo multo fortius mortaliter peccat Episcopus qui indignum promovet.

Præterea, spiritualia temporalibus sunt præponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesiæ temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multo fortius peccaret qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet quia « cujus vita despicitur, ut dicit Gregorius, *Hom. in Evang.*, l. I, *hom.* XII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1119, [4] necesse est ut prædicatio ejus contemnatur ; » et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens, mortaliter peccat.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti. Quia peccat si non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccata vitare : quod est inconveniens.

2. Præterea, dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat

[1] *In Decret.*, d. XLI, c. XII ; *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 217 : « Non omnis sacerdos sanctus, sed omnis sanctus sacerdos. »

[2] Parm. : « mentio. »

[3] *Pat. græco lat.* t. LVI, col. 876.

[4] « Restat ut ejus prædicatio. »

mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit; quod videtur absurdum.

4. Præterea, si utendo ordine suo peccat; ergo quilibet actus ordinis quem facit, est peccatum mortale; et ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat; quod valde durum videtur.

Sed contra est quod dicit Dionysius in *Epistola ad Demophilum*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 1091 : « Talis », scilicet qui non est illuminatus, « audax videtur sacerdotalibus manum apponens; et non timet neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare quod ipse in seipso cognovit; et decipere æstimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet ipsius muneris immundas infamias, non enim dicam orationes, super divina signa christiformiter enuntiare. » Ergo sacerdos est quasi blasphemus; et dicitur deceptor qui indigne suum ordinem exequitur; et sic mortaliter peccat; et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea, sanctitas requiritur in susceptione ordinis, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius pecat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut Dionysius dicit in iii cap. *Ecclesiast. hier. Pat. græc. lat.* t. III, col. 446, « ut subtiliores et clariores essentiæ repletæ influxu solarium splendorum lumen in eis supereminens ad similitudinem solis in alia corpora invehunt; sic in omni divino non est audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum suum factus Dei firmissimus, et Deo simillimus. » Unde, cum in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis; in quolibet quasi præsumptuosus mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit; et ideo sanctitas vitæ requiritur ad ordinem de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vera sacramenta sunt quæ peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit; et sicut indigne dispensat, ita indigne recipit.

Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequii, quod etiam licite peccatores facere possunt; secus autem est de ministerio spirituali ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem; et ideo debent bona conscientia nitere quoad Deum [1], et bona fama quoad homines.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ medicinæ sunt quæ exigunt robur naturæ, alias cum periculo mortis assumuntur; et aliæ sunt quæ debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quædam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus, et pœnitentia; illa vero quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quæ sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis: ideo talis scientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, et non [2] quod universaliter in tota Scriptura sit instructus; sed plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit: ut scilicet illi qui aliis præponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quæ ad doctrinam fidei et morum pertinent, et alii sciant ea quæ ad executionem sui ordinis spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus : unum principaliter supra corpus Christi verum; et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur; et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum, sicut religiosi quibus cura animarum non committitur; et a talium ore non requiritur lex, sed solum quod sacramenta conficiant; et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant quod ea quæ ad sacramentum perficiendum spectant,

[1] Parm. omittit: « Deum, et bona fama quoad. »

[2] Parm. incaute omittit : « Non. »

rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum; et a talium ore populus legem requirit; unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quæstiones legis, quia in his debet ad superiores haberi recursus; sed sciant quæ populus debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet Episcopus, pertinet ut etiam ea quæ difficultatem in lege facere possunt, sciant; et tanto magis, quanto in majori gradu collocantur.

Ad secundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, non est intelligenda talis quæ sufficiat ad probandum quæ fidei vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciat in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacræ Scripturæ populo, quia hoc est superiorum ordinum, sed solum pronuntiare; et ideo ab eo non exigitur quod habeat tantum de scientia quod sacram Scripturam intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat; et quia talis scientia de facili addiscitur, et a multis; ideo probabiliter æstimari potest quod ordinatus talem scientiam acquiret, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod causa debet esse proportionata suo effectui; et ideo sicut in Christo, a quo descendit gratia in omnes homines, oportet quod sit gratiæ plenitudo; ita in ministris Ecclesiæ, quorum non est dare gratiam, sed gratiæ sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habeat gratiam, sed ex hoc quod percipit aliquod gratiæ sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus [1] accipit sacerdotis nomen quantum ad nominis interpretationem, secundum quod sacerdos idem est quod sacra dans. Sic enim quilibet justus, inquantum sacra merita alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Nos autem loquimur secundum nominis significationem; est enim hoc nomen « sacerdos » institutum ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

Ad secundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia secundum quod in ea agere possunt ex forma sua; et ideo ex hoc ipso quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri Ecclesiæ non præponuntur aliis ut eis ex propriæ sanctitatis virtute aliquid tribuant, quia hoc solius Dei est, sed sicut ministri, et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra; et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod a Domino describitur fidelis qui est servus constitutus super *familiam, ut det illis tritici mensuram*, Luc. xii, 42, et ideo infidelitatis reus est qui aliter supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignum promovet; et ideo mortale crimen committit, quasi summo Domino infidelis; et præcipue cum hoc in detrimentum Ecclesiæ vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Esset enim infidelis domino terreno qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam quin inveniantur idonei ministri sufficienter ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur. Et si non possent tot ministri inveniri quot modo sunt, melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit beatus Clemens, cap. « Tales ad ministerium, » et habetur d. xxiii *Patr. latt.* CLXXXVII, col. 131.

Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt quærenda nisi propter spiritualia; unde incommodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum; et hoc est quod Apostolus dicit I Timoth. v, 22: *Manus cito nemini imposueris.*

Solutio V. — Ad quintam quæstionem

[1] Seu potius auctor incertus *Operis imperfecti* super *Matth.*

dicendum, quod lex præcipit ut homo juste ea quæ sunt justa exequatur; et ideo quicumque homo quod sibi competit ex ordine, facit indigne, quod justum est, injuste exequitur; et contra præceptum legis facit, ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indigne illud faciat: unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare ex quo obligabatur ad executionem ordinis.

Ad secundum dicendum, quod jus naturæ est indispensabile. Hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertractet; unde contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu minister Ecclesiæ qui est in mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta recipere licet, et ejus [1] subditus ab eo sacramenta recipere debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen præter necessitatis articulum non esset tutum quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia quod ille in peccato mortali esset: quam tamen deponere posset, quia in instanti homo a divina gratia emundatur [2].

Ad quartum dicendum, quod quandocumque exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiæ, mortaliter peccat; et toties mortaliter peccat, quoties hujusmodi actum facit: quia, ut dicit Dionysius, I cap. *Eccl. hierar.*, *Pat. græc*, *lat.* t. III, col. 378, « immundis nec symbola, » id est sacramentalia signa, « tangere fas est; » unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingerent vel exequerentur, in illo casu in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizarent in articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terra projectum colligerent.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de distinctione ordinum; et circa hoc quæruntur tria: 1° de distinctione eorum; 2° de actibus singulorum; 3° quando imprimatur character in singulis ordinibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum debeant plures ordines distingui.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, inquantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura quæ recipiunt prædicationem totius, nec hoc sacramentum debet distingui in plures ordines.

2. Præterea, si dividitur: aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non in partes integrales: quia sic non reciperent prædicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjectivæ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti sicut generis proximi; sicut homo et asinus sunt plura animalia, et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus, sicut sunt plures ordines, ita et plura sacramenta, cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. x, regimen quo unus tantum principatur, est nobilius [3] regimen communitatis quam aristocratia qua diversi in diversis officiis constituuntur. Sed regimen Ecclesiæ debet esse nobilissimum. Ergo non deberet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus; sed tota potestas deberet apud unum residere; et sic deberet esse tantum unus ordo.

Sed contra, Ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum Apostolum, I Corinth. XII. Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in Ecclesia debent esse diversi ordines.

Præterea, ministerium novi testamenti est dignius quam ministerium veteris, ut patet II Corinth. III. Sed in veteri testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum levitæ sanctificabantur.

[1] Parm. omittit: « licet » et: « ab eo sacramenta recipere. »

[2] Parm.: « emendatur. »

[3] A.: « quæ regimen. »

Ergo et in novo testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum; et ita oportet quod sint plures ordines.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sint septem ordines. Ordines enim Ecclesiæ ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres sunt tantum actus hierarchici; scilicet purgare, illuminare, et perficere, secundum quos Dionysius distinguit tres ordines in cap. v, *Eccl. hierar.* § III, *Pat. græc. lat.* t.III, col. 503. Ergo non sunt septem.

2. Præterea, omnia sacramenta habent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem Apostolorum ejus. Sed in doctrina Christi et Apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis. Ergo videtur quod non sunt alii ordines.

3. Præterea, per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta sunt sex. Ergo debent esse tantum sex ordines.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plures. Quia quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in Angelis quam sit in nobis, ut Dionysius dicit de *Eccl. hierar.* cap. I *Pat. græc. lat.* t. III, col. 374. Ergo cum in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesia, vel plures.

5. Præterea, prophetia Psalmorum est nobilior inter alias prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum Psalmos deberet esse alius ordo; et præcipue cum in *Decretis*, D. XXIII, cap. « Cleros, » *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 116, Psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ordines non debeant distingui per sacros et non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quædam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Præterea, secundum ordines Ecclesiæ non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacramenta. Ergo omnes ordines sunt sacri.

Sed contra est quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod ordinum multitudo inducta [1] est in Ecclesia propter tria. Primo propter sapientiam Dei commendandam, quæ in distinctione ordinata rerum maxime relucet tam in naturalibus quam in spiritualibus; quod significatur in hoc quod Regina Saba videns ordinem ministrantium Salomoni *non habebat ultra spiritum*, deficiens in admiratione sapientiæ ipsius, III Reg. cap. x. Secundo ad subveniendum humanæ infirmitati: quia per unum non poterant omnia quæ ad divina mysteria pertinebant expleri sine magno gravamine; et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia. Et hoc patet per hoc quod Dominus, Numer. XI, dedit Moysi septuaginta senes populi in adjutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur dum plures in diversis officiis distribuunt, ut omnes sint Dei cooperatores, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit, *De eccles. hier.* cap. v, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 479.

Ad primum ergo dicendum, quod alia [2] sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos; et ideo secundum diversitatem actuum oportet quod ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiæ distinguuntur per actus.

Ad secundum dicendum quod distinctio ordinum non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi; cujus hæc est natura quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius; et ita est hic: tota enim plenitudo hujus sacramenti est in uno ordine, scilicet sacerdotio; sed in aliis est quædam participatio ordinis: et hoc significatum est in hoc quod Dominus dicit Num. XI, 17, Moysi: *Auferam de spiritu tuo, et tradam * eis, ut sustentent onus populi.* Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum. * *Tradque.*

[1] Al.: « ducta. »

[2] Parm.: « illa. »

Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes Regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quæ sunt participationes quædam regiæ potestatis ; et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quidam sumunt sufficientiam ordinum per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas de quibus habetur I Corinth. xii. Dicunt enim quod *sermo sapientiæ* competit Episcopo, quia ipse aliorum ordinator est, quod ad sapientiam pertinet ; *sermo scientiæ* sacerdoti, quia debet habere clavem scientiæ ; *fides* diacono, qui prædicat Evangelium ; *opera virtutum* subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiæ ; *interpretatio sermonum* acolytho, quod significatur in lumine quod defert ; *gratiæ sanitatum* exorcistæ ; *genera linguarum* psalmistæ ; *prophetia* lectori ; *discretio spirituum* ostiario, qui quosdam repellit, et quosdam admittit. Sed hoc nihil est ; quia gratiæ gratis datæ non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem ; dicitur enim I Corinth. xii, 4 : *Divisiones gratiarum sunt.* Et iterum ponuntur quædam quæ ordines non dicuntur, scilicet episcopatus et psalmistatus.

Et ideo alii assignant secundum quamdam assimilationem ad cælestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundum purgationem, illuminationem, perfectionem. Dicunt enim, quod ostiarius purgat exterius segregando bonos a malis etiam corporaliter ; interius vero acolythus, quia per lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellere ; sed utroque modo exorcista, quia diabolum quem expellit, utroque modo perturbat. Sed illuminatio quæ fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad evangelicam fit per diaconos, quantum ad apostolicam fit per subdiaconos. Sed perfectio communis, utpote quæ est pœnitentiæ, baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem ; excellens vero per Episcopum, ut consecratio sacerdotum et virginum ; sed excellentissima per summum Pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est : tum quia ordines cælestis hierarchiæ non distinguuntur per prædictas actiones hierarchicas, cum quælibet cuilibet ordinum conveniat : tum quia, secundum Dionysium, *De eccles. hierar.* cap. v, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 506, solis Episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus.

Et ideo alii appropriant ordines septem donis, ut sacerdotio respondeat donum sapientiæ, quæ nos pane vitæ et intellectus cibat, sicut sacerdos nos pane cælesti reficit ; sed timor ostiario, quia nos separat a malis ; et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est : quia in quolibet ordine septiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum est, quod ordinis sacramentum ad sacramentum eucharistiæ ordinatur quod est sacramentum sacramentorum, ut dicit Dionysius, *Eccl. hierar.* cap. iii, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 423. Ut enim templum et altare et vasa et vestes, ita et ministeria quæ ad eucharistiam ordinantur, consecratione indigent ; et hæc consecratio est ordinis sacramentum ; et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad eucharistiam ; quia potestas ordinis aut est ad consecrationem eucharistiæ ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum ; et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, potestatem accipiendo consecrandi corpus et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo, sic tripliciter. Primo enim est ministerium quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, licet non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit ; et hoc pertinet ad diaconum ; unde in *Littera* dicitur, quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi ; unde ipsi sanguinem dispensant. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti : et hoc pertinet ad subdiaconum ; unde in *Littera* dicitur quod vasa corporis et sanguinis Domini portant, et oblationes in altari ponunt ; et ideo accipiunt calicem de manu Episcopi, sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad præsentandum materiam sacramenti ; et hoc competit acolytho : pse enim, ut in *Littera* dicitur, urceolum cum vino et aqua præparat ; unde accipiunt urceolum va-

cuum. Sed ministerium ad præparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos; quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta recipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, ut Dionysius dicit *De eccles. hierar.*, cap. III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 431. Quidam enim sunt omnino infideles, credere non volentes; et hi totaliter etiam a visione divinorum et a cœtu fidelium arcendi sunt; et hoc pertinet ad ostiarios. Quidam vero sunt volentes credere, sed nondum sunt instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum; et ideo prima rudimenta ad doctrinam fidei, scilicet vetus testamentum, eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles et instructi, sed impedimentum habentes ex dæmonis potestate, scilicet energumeni; et ad hoc habet ministerium ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numeri [1] et gradus ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de ordinibus non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur; et ideo secundum actiones illas tres ordines distinguit : quorum primus habet omnes tres, scilicet Episcopus; secundus duas, scilicet sacerdos; sed tertius habet unam, scilicet purgare, scilicet diaconus, qui minister dicitur; et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum; et ideo secundum hoc numerus ordinum accipi debet.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium, *Eccl. hier.*, cap. III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 426, ubi dicit : « Ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud quid proprii ordinis operantur; alii cum sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem, et benedictionis calicem. » Nihilominus erant omnes prædictæ potestates, sed implicite in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus; et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis; et secundum hoc dicit Magister in *Littera*, quod Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum eucharistiæ, ad alia autem per consequens; quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur, derivantur; unde non oportet quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

Ad quartum dicendum, quod Angeli differunt specie; et propter hoc in eis potest esse diversus modus accipiendi divina; et ideo etiam diversæ hierarchiæ in eis distinguuntur : sed in hominibus est tantum una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium; et ideo distinctio ordinum in Angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos : sed solum per comparationem ad hierarchicas actiones quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis : et secundum hoc nostri ordines eis respondent, quia in nostra hierarchia sunt tres ordines, secundum hierarchicas actiones distincti, sicut in qualibet hierarchia una Angelorum.

Ad quintum dicendum, quod psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum. Quia enim psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur psalmista et cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis; tum quia cantare pertinet ad totum chorum; tum quia non habet aliquam specialem relationem ad eucharistiæ sacramentum; tum quia officium quoddam est quod inter ordines largo modo acceptos computatur quandoque.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ordo dicitur sacer dupliciter. Uno modo secundum se; et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam; alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum; et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam; et sic sunt tantum tres ordines sacri, scilicet sacerdos, et diaconus, qui habet actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconus, qui habet actum circa consecrata; et ideo etiam eis continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

[1] Parm. : « numerus. »

ARTICULUS II.

Utrum actus ordinum convenienter in Littera *assignantur.*

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quod actus ordinum inconvenienter in *Littera* assignentur. Quia per absolutionem [1] aliquis præparatur ad corpus Christi sumendum. Sed præparatio sumentium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter absolutio a peccatis ponitur inter actus sacerdotis.

2. Præterea, homo per baptismum est immediate [2] Deo figuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

3. Præterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere et epistolam legere ad subdiaconum pertinet ; crucem etiam ferunt subdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Præterea, eadem veritas continetur in novo et veteri Testamento. Sed legere vetus Testamentum est lectorum. ergo et eadem ratione legere novum, et non diaconorum.

5. Præterea, Apostoli nihil aliud prædicaverunt quam Evangelium Christi, ut patet Rom. I. Sed doctrina Apostolorum committitur subdiaconis annuntianda. Ergo et doctrina Evangelii.

6. Præterea, quod est superioris ordinis, secundum Dionysium, *De eccl. hierar.*, cap. V, *Pat. Græc. lat.* t. III, col. 507, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

7. Præterea, actus spirituales debent corporalibus præeminere. Sed acolythus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spiritualem pellendi dæmones, cum sit inferior.

8. Præterea, quæ magis conveniunt, juxta se ponenda sunt. Sed legere vetus Testamentum maxime debet convenire cum lectione novi Testamenti, quæ competit superioribus ministris. Ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi ; et præcipue cum lumen corporale quod acolythi deferunt, significet lumen spirituale doctrinæ.

9. Præterea, in quolibet actu ordinis spiritualis debet esse aliqua vis spiritualis, quam habeant ordinati præ aliis. Sed in apertione et clausione ostiorum non habent aliam potestatem spiritualem ostiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum consecratio quæ fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum eucharistiæ, ut dictum est ; ille est principalis actus uniuscujusque ordinis secundum quem magis proxime ordinatur ad eucharistiæ sacramentum ; et secundum hoc etiam unus ordo est eminentior alio secundum quod unus actus magis de proximo ad prædictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad sacramentum eucharistiæ quasi dignissimum multa ordinantur ; ideo non est inconveniens ut præter principalem actum, etiam multos actus unus ordo haberet, et tanto plures, quanto est eminentior : quia virtus quanto est superior, tanto ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est præparatio suscipientium sacramentum. Quædam est remota ; et hæc per ministros perficitur : quædam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem ; et hoc pertinet ad sacerdotes : quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur ; ideo omnium sacramentorum quæ sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, pœnitentiæ, et extremæ unctionis.

Ad secundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter. Uno modo ex parte unius personæ tantum, sicut facere singulares orationes, et vovere, et hujusmodi ; et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiæ ; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere actus totius Ecclesiæ qui consecrat eucharistiam, quæ est sacramentum universalis Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod oblationes

[1] Parm. : « ablutionem. »

[2] Parm. omittit : « immediate. »

a populo oblatæ per sacerdotem offeruntur; et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi; et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo, et in altari ponit, vel offert diacono; aliud ex parte sacerdotis, et hoc est diaconi, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti; et in hoc est actus principalis utriusque ordinis; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est actus diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur: similiter etiam crucem ferre; et hoc secundum consuetudinem aliquarum Ecclesiarum, quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

Ad quartum dicendum, quod doctrina est remota præparatio ad suscipiendum sacramentum; et ideo pronuntiatio doctrinæ ministris committitur. Sed doctrina veteris Testamenti est adhuc magis remota quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris; et ideo novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testamenti perfectior est quam Dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per Apostolos; et ideo Evangelium diacono, epistola subdiacono committuntur.

Et secundum hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod acolythi habent actum super urceolum tantum, non super ea quæ in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo, quia aqua utitur et vino ad ponendum in calice, et aquam iterum manibus sacerdotis præbet et diaconi; sicut et subdiaconus habet actum solum super calicem, non super contenta; sed sacerdos super contenta; et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quædam connexio in ordinibus.

Ad septimum dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum, quam actus exorcistarum, quamvis sit aliquo modo spiritualis: quia habent acolythi ministerium super vasa in quibus materia sacramenti continetur quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem; et ideo inter omnes[1] minores ordines ordo acolythorum est superior.

Ad octavum dicendum, quod actus acolythorum se habet propinquius ad principales actus superiorum ministrorum quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolythus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat lumen portans, sed lector recitando figuras alias; et ideo acolythus est superior. Similiter etiam exorcista: quia sicut se habet actus lectorum ad actum secundarium diaconi et subdiaconi; ita se habet actus exorcistæ ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare et solvere, per quem totaliter homo a servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus; quia sacerdoti quantum ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantum tres superiores ordines; sed quantum ad actum ejus secundarium, qui est absolvere et ligare, cooperantur superiores et inferiores.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt quod in susceptione ordinis, ostiario datur quædam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit quando ejecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti. Et ideo dicendum, quod snscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit: quamvis etiam et hoc ab aliis fieri possit, sed non ex officio, et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possunt per alios licite fieri, quamvis illi non habeant ad hoc officium, sicut etiam in domo non consecrata potest dici Missa, quamvis consecratio Ecclesiæ ad hoc ordinetur ut in ea Missa dicatur.

ARTICULUS III.

Utrum sacerdoti character imprimatur in ipsa calicis porrectione.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotii character non imprimatur in ipsa calicis porrectione. Quia conse-

[1] Parm. omittit: « omnes. »

cratio sacerdotis fit quadam unctione, sicut et confirmatio. Sed in confirmatione in ipsa unctione imprimitur character. Ergo et in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

2. Præterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem quando dixit : *Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joan xx, 22. Sed Spiritus datur per manus impositionem. Ergo in ipsa manus impositione imprimitur character ordinis.

3. Præterea, sicut consecratur minister, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo in ipsa benedictione Episcopi consecratio sacerdotis perficitur.

4. Præterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Si ergo in datione calicis imprimitur character ; eadem ratione et in datione casulæ ; et sic haberet duos characteres, quod falsum est.

5. Præterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis quam subdiaconi ordo. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quam diaconus : quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsa calicis porrectione.

6. Præterea, acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quod habet actum super urceolum quam per hoc quod habet actum super candelabrum. Sed magis imprimitur character in acolythatu quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum ; quia nomen acolythi cerei portationem significat. Ergo nec in sacerdotio imprimitur character quando calicem accipit.

Sed contra, principalis actus sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur sibi potestas in acceptione calicis. Ergo tunc imprimitur character.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo præparare ad formam. Unde Episcopus in collatione ordinum duo facit : præparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Præparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint potestatem accipiendi : quæ quidem præparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione, et unctione. Per benedictionem, divinis obsequiis mancipatur ; et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei : et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio : quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni ut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur ; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt, sicut etiam calix inungitur qui continet sanguinem, et patena quæ continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet ; et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem : et ideo ibi character non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione et unctione ; sed in ordine sacerdotali aliter est ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod Dominus discipulis dedit sacerdotalem potestatem quantum ad principalem actum ante passionem in cœna, quando dixit, Matth. xxvi, 26 : *Accipite, et manducate * ;* unde subjunxit, Lucæ, xxii, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.* Sed post resurrectionem dedit eis sacerdotalem potestatem quantum ad actum secundarium, qui est ligare et absolvere.

* *Comedite.*

Ad tertium dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipentur ; et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio ; sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quæ in eo requiritur ad actum potestatis exequendum; et ideo nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

Ad quintum dicendum, quod Potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi ; subdiaconus autem super vasa tantum ; sed diaconus super corpus in vase

contentum : unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus Christi in patena, et dispensare sanguinem cum calice; et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiæ ; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium in hoc quod datur sibi liber Evangeliorum ; et in hac potestate intelligitur alia ; et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

Ad sextum dicendum, quod principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo quam quo ministrat in candelabro, quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, et magis proprius character virtute verborum ab Episcopo pronuntiatorum.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de quibusdam quæ sunt ordinibus annexa ; et circa hoc quæruntur tria ; 1° de corona ; 2° de episcopatu ; 3° de vestibus sacris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordinati debeant coronæ tonsuram habere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordinati non debeant coronæ tonsuram habere. Quia Dominus captivitatem comminatur et dispersionem his qui sic attondentur, ut patet Deuter. XXXII, 42 : *De captivitate nudati inimicorum capitis ;* et Hierem. XLIX, 32 : *Dispergam eos in omnem ventum qui in comam attonsi* * *sunt.* Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo corona, tonsura et rasura eis non competit.

os in nem tum sunt nsi in m.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figura coronæ præcessit in veteri lege in tonsura Nazaræorum, sicut in *Littera* dicitur. Cum ergo Nazaræi non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris Ecclesiæ non debeatur tonsura, vel rasura coronæ ; et hoc etiam videtur per hoc quod conversi, qui non sunt ministri Ecclesiæ, tondentur in religionibus.

3. Præterea, per capillos superflua signantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnes superfluitates a se debent abjicere. Ergo totaliter debent caput tondere, et non in modum coronæ.

Sed contra : quia secundum Gregorium servire Deo, regnare est. Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Præterea, capilli in velamentum dati sunt, ut patet I Corinth. XI. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam [1]. Ergo competit eis rasura coronæ.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod corona sit ordo. Quia in actibus Ecclesiæ spiritualia corporalibus respondent. Sed corona est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quod signum interius respondeat ei ; et ita etiam in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

2. Præterea, sicut ab Episcopo solum datur confirmatio et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character. Ergo et in corona, et sic idem quod prius.

3. Præterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus hoc ipso quod clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

Sed contra, nullus ordo datur nisi in Missæ celebratione. Sed corona datur etiam absque officio Missæ. Ergo non est ordo.

Præterea, de aliqua potestate data; non autem in collatione coronæ. Ergo non est ordo.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt cum coronantur *Dominus pars hereditatis meæ.* Sed sicut dicit Hieronymus, *Epist.* II, *ad Nepotianum*, *Pat. lat.* t. XXII, col. 531, Dominus cum istis temporalibus pars fieri dedignatur. Ergo abrenuntiat temporalibus.

2. Præterea, justitia ministrorum novi testamenti debet abundare super ministros veteris, ut patet Matth. V. Sed ministri veteris testamenti, scilicet levitæ, non

[1] Al. : « velatam. »

acceperunt partem hereditatis cum fratribus suis. Ergo nec ministri novi testamenti habere debent.

3. Præterea. Hugo dicit, lib. II *De sacramentis*, part. III, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 421, quod « Postquam aliquis factus est clericus, deinceps debet de stipendiis Ecclesiæ sustentari. » Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod clericus fit.

Sed contra est quod Hieremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet Hierem. I. Sed ipse habuit possessionem ex hereditatis jure, ut patet Hierem. XXXII. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

Præterea, si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter clericos sæculares et religiosos.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod eis qui ad divina ministeria applicantur competit tonsura et rasura in modum coronæ; et ratione figuræ, quia corona est signum regni; et perfectionis, cum sit circularis. Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum, et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum dæmonum faciebant.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ fiebant in veteri testamento, imperfecte repræsentant ea quæ sunt in novo testamento; et ideo ea quæ pertinent ad ministros novi testamenti, non solum significantur per officia levitarum, sed per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaræi autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comæ, significantes temporalium contemptum; quamvis non in modum coronæ deponerent, sed omnino totum : quia nondum erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tondentur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronæ; et ideo non debet totaliter coma tolli; et etiam ne indecens videatur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ministri Ecclesiæ a populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam sunt quæ per potentias determinatas sunt exercenda; et hæc communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non præexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quædam deputatio ad tale officium; et hoc fit per coronam; et ideo non est ordo, sed præambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod corona habet interius aliquid spirituale quod ei respondet, sicut signum signato; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum; et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrorum, scilicet Episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et omnia quæ ad cultum divinum applicantur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, quod ad ordinem requiritur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, neque aliis rebus temporalibus : quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum sollicitudo : quia, ut dicit Gregorius, lib. X *Moral.*, cap. XXX, § 49, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 948, affectus[1] in crimine est.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dedignatur pars fieri, ut ex æquo cum aliis diligatur; ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo et in rebus mundi; non tamen dedignatur fieri pars eorum qui res mundi ita possident quod per eas a cultu divino non retrahuntur.

Ad secundum dicendum, quod levitæ in veteri testamento habebant jus in here-

[1] « Non est ergo census in crimine, sed affectus. »

ditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quod erant per omnes tribus dispergendi; quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terræ accepissent, sicut aliæ tribus.

Ad tertium dicendum, quod si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, Episcopus qui eos promovit, debet eis providere, alias non tenetur; ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiæ ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur quando non habent unde sustententur.

ARTICULUS II.

Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Quia, sicut in *Littera* dicitur, ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium. Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Præterea, potestates ordinantur secundum actus. Sed [1] nullus actus sacer potest esse major quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

3. Præterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se Patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiæ. Ergo nulla potestas debet esse supra sacerdotalem potestatem.

Sed contra, potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis, ut dicit Dionysius, cap. v. *Eccles. Hierarch.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 507. extendit se ad purgandum et illuminandum tantum; episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

Præterea, divina ministeria debent esse magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio præponatur unus qui sit princeps illius officii, sicut præponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis præponi qui sit sacerdotum princeps, et hic est Episcopus. Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur quod episcopatus sit ordo. Primo per hoc quod Dionysius, ubi supra, col. 503, assignat hos tres ordines hierarchiæ, Episcopum, sacerdotem, et ministrum. In *Littera* etiam dicitur, quod est ordo Episcoporum quadripartitus.

2. Præterea, ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed Episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta quæ non possunt dispensare sacerdotes, sicut confirmationem et ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

3. Præterea, in Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi ordinis vel jurisdictionis. Sed ea quæ pertinent ad potestatem episcopalem, non sunt jurisdictionis; alias possent committi non Episcopo, quod est falsum. Ergo sunt potestatis ordinis: ergo Episcopus habet aliquem ordinem quem non habet sacerdos simplex; et sic episcopatus est ordo.

Sed contra, quia unus ordo non dependet a præcedenti quantum ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali: quia nullus potest recipere episcopalem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

Præterea, majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in dominicis. Ergo non est ordo.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod supra Episcopos non possit aliquis esse superior in Ecclesia. Quia omnes Episcopi sunt Apostolorum successores. Sed potestas quæ est data uni Apostolorum, scilicet Petro, Matth. xvi, 19, est etiam data omnibus Apostolis, Joan. xx, 23. Ergo omnes Episcopi sunt pares, et unus non est supra alterum.

2. Præterea, ritus Ecclesiæ magis debet esse conformis ritui Judæorum quam ritui Gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius super

[1] Al.: « quia. »

alium, ut in *Littera* dicitur, est a Gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Ecclesia Episcopus unus super alium esse debet.

3. Præterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque æqualis per æqualem : quia *sine ulla contradictione, quod minus est, a meliore benedicitur* : Hebr. VII, 7; unde etiam sacerdos non promovet Episcopum, neque sacerdotem, sed Episcopus sacerdotem; et Episcopus potest quemlibet Episcopum promovere, quia Ostiensis Episcopus consecrat Papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est æqualis; et sic unus Episcopus non debet aliis subesse, ut in *Littera* dicitur.

Sed contra est quod legitur in Concilio Constantinopolitano, I, can. V : « Veneramur secundum Scripturas et canonum definitiones sanctissimum antiquæ Romæ Episcopum primum esse et maximum Episcoporum; et post ipsum, Constantinopolitanum Episcopum. » Ergo unus Episcopus est super alium.

Præterea, beatus Cyrillus Episcopus Alexandrinus dicit : « Ut[1] membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontificum, a quo nostrum est quærere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes præ omnibus : quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et ligare, loco illius qui ipsum ædificavit, et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit : cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi, tamquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt. » Ergo Episcopi aliqui subsunt etiam jure divino.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sacerdos habet duos actus : unum principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi; alium secundarium, scilicet præparare populum ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est. Quantum autem ad primum actum actus sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum dependet ab aliqua superiori potestate, et humana. Omnis enim potestas quæ non potest exire in actum nisi præsuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate quæ illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare nisi præsupposita prælationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam; nec aliud requiritur quantum est de necessitate sacramenti, quamvis ex quadam congruitate præsupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium et hujusmodi[2]. Et ita patet quod oportet esse supra sacerdotalem potestatem episcopalem quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron sacerdos fuit et pontifex, id est sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, inquantum fuit sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus[3] sacerdotibus licebat; sed non ab eo inquantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere, ut ingredi semel in anno in sancta sanctorum, quod aliis non licebat.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sicut omnium rerum naturalium perfectiones præexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiæ quantum ad aliquid gerit typum Christi, ut ex *Littera* patet; et tamen ille est superior qui secundum majorem perfectionem Christum repræsentat. Sacerdos autem repræsentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed Episcopus in hoc quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad Episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens; et propter hoc etiam Episcopus specialiter sponsus Ecclesiæ dicitur, sicut Christus.

Solutio II. — Ad secundam quæstio-

[1] « Hæc S. Thomas ex libro *Thesauri*, quæ nunc in Cyrillo desiderantur; sed, ut optime Nicolaï advertit, Cyrilli multos excidisse libros ex auctoribus passim constat. De libro autem cui titulus : « *Thesaurus* veritatis fidei » consule Echardum et Quetif, *Scriptores ordinis FF. prædicat.* ad : « F. Bonacursius. »

[2] Parm. : « vestium ejus. »

[3] Al. : « majoribus. »

nem dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum; et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad eucharistiæ sacramentum: unde, cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum; et sic, cum Episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ordo, secundum quod est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter [1] ad sacramentum eucharistiæ, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur; et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris; et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ubicumque sunt multa [2] ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. I, est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale; et ideo super potestatem regitivam quæ conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis, alias non posset esse colligatio ad unum; et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiæ supra potestatem episcopalem, qua unaquæque specialis Ecclesia regitur; et hæc est potestas Papæ; et ideo qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores ecclesiasticæ unitatis. Et inter Episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis; secundum quos una congregatio vel communitas includit aliam; sicut communitas unius provinciæ includit communitatem civitatis; et communitas regni communitatem unius provinciæ; et communitas totius mundi includit [3] communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus Apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi; tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios debeat ista potestas descendere, propter quod etiam ei dixit singulariter, Luc. XXII, 32: *Confirma fratres tuos;* et Joan., XXI, 17: *Pasce oves meas*, id est, loco mei; ubi Chrysostomus dicit: «Præpositus et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te in throno tuo sedentem prædicent, et confirment [4]. »

Ad secundum dicendum, quod ritus Judæorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantum in una gente; ei ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem alii pontifices distinguerentur. Sed Ecclesiæ ritus sicut et Gentilium, per diversas nationes diffunditur; et ideo oportet quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui quam Judæorum, status Ecclesiæ conformetur.

Ad tertium dicendum, quod potestas [5] sacerdotis exceditur a potestate Episcopi quasi a potestate alterius generis; sed potestas Episcopi [6] exceditur a potestate Papæ quasi a potestate ejusdem generis; et ideo omnem actum hierarchicum quem potest facere Papa in ministratione sacramentorum, potest facere Episcopus; non autem omnem actum quem potest facere Episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione; et ideo quantum ad ea quæ sunt episcopalis ordinis, omnes Episcopi sunt æquales; et propter hoc quilibet alium potest consecrare.

[1] Al.: « spiritualiter. »
[2] Parm. addit: « regimina. »
[3] Parm. omittit: « includit. »
[4] Non invenitur apud Chrysostomum.
[5] Sic cod. — Parm. omittit: « sacerdotis exceditur a potestate Christi quasi a potestate alterius generis; sed potestas. »
[6] Al.: « sacerdotis. »

ARTICULUS III.

Utrum vestes ministrorum convenienter in Ecclesia institutæ sint.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vestes ministrorum non convenienter in Ecclesia institutæ sint. Ministri enim novi Testamenti magis tenentur ad castitatem quam ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris Testamenti erant feminalia in signum castitatis. Ergo multo fortius nunc esse debent inter vestes ministrorum.

2. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est dignius quam veteris sacerdotium. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis. Ergo sacerdotes novæ legis eas debent habere.

3. Præterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quam ordo episcopalis. Sed Episcopi utuntur vestibus ministrorum, scilicet dalmatica, quæ est vestis diaconi, et tunica, quæ est vestis subdiaconi. Ergo multo fortius simplices sacerdotes debent uti eis.

4. Præterea, in veteri lege pontifex deferebat superhumerale, quod signicabat onus Evangelii, ut dicit Beda. Hoc autem maxime nostris Pontificibus incumbit. Ergo debent habere superhumerale.

5. Præterea, in rationali quo utebantur pontifices veteris legis, scribebatur : « Doctrina et veritas. » Sed veritas maxime in nova lege declarata est. Ergo Pontificibus novæ legis competit.

6. Præterea, lamina aurea, in qua scriptum erat nomen Dei, erat dignissimum ornamentum veteris legis. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Præterea, ea quæ exterius geruntur in ministris Ecclesiæ, sunt signa interioris potestatis. Sed Archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quam Episcopus, ut dictum est. Ergo non debet habere pallium, quod non habent Episcopi.

8. Præterea, potestatis plenitudo residet penes Romanum Pontificem. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii Episcopi debent habere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod vestes ministrorum, ut supra dictum est, designant idoneitatem quæ in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quædam sunt quæ in omnibus requiruntur, et quædam quæ in superioribus, quæ non ita exiguntur in inferioribus ; ideo quædam vestes sunt omnibus ministris communes, quædam autem superiorum tantum ; et ideo omnibus ministris competit amictus, humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur. Et similiter alba, quæ significat puritatem vitæ, et cingulum, quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulterius [1] habet manipulum in sinistra, quo significatur extersio minimarum macularum, quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum : ipsi enim primo ad sacra tractanda, admittuntur : habent etiam tunicam strictam, per quam doctrina Christi significatur, unde et in veteri lege in ipsa tintinnabula pendebant. Subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novæ legis annuntiandum. Sed diaconus habet amplius stolam in sinistro humero in signum quod applicatur ad ministerium in ipsis sacramentis, et dalmaticam, quæ est vestis larga, sic dicta, quia in Dalmatiæ partibus primo usus ejus fuit, ad significandum quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur ; ipse enim sanguinem dispensat ; in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti stola in utroque humero ponitur, ut ostendatur quod plena potestas dispensandi sacramenta ei datur, non ut ministro alterius ; et ideo stola descendit usque ad inferiora : habet etiam et casulam, quæ significat caritatem, quia sacramentum consecrat caritatis, scilicet eucharistiam. Sed episcopi addunt novem ornamenta supra sacerdotes, quæ sunt caligæ, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecæ, annulus, et baculus ; quia novem sunt quæ supra sacerdotem possunt : scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, Basilicas dedicare, clericos deponere, Synodos celebrare, chrisma conficere, confirmare [2], vestes et vasa consecrare. Vel per caligas significatur rectitudo gressuum : per sandalia, quæ pedes tegunt, contemptus terrenorum ; per succinctorium, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis : per tunicam perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos si-

[1] Al. : « ultimus. »

[2] Al. deest : « confirmare. »

gnificatur extremitas vitæ : per dalmaticam largitas in operibus misericordiæ; per chirothecas cautela in opere; per mitram scientia utriusque testamenti; unde et duo cornua habet : per baculum cura pastoralis, qua debet colligere vagos, quod significat curvitas in capite baculi, sustentare infirmos, quod significat ipse stipes baculi; sed pungere lentos, quod significat stimulus in pede baculi, unde versus :

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.

Per anulum sacramenta fidei qua Ecclesia desponsatur Christo : ipsi enim sunt Ecclesiæ sponsi loco Christi. Sed ulterius Archiepiscopi habent pallium in signum privilegiatæ potestatis; significat enim torquem auream quam solebant legitime certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant; et ideo in signum castitatis tunc servandæ in sacrificiorum oblatione feminalibus utebantur : sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod mitra illa non erat signum alicujus dignitatis, fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit, *Epist.* LXIV *ad Fabiolam*, *Pat. lat.* t. XXII, col. 614. : sed [1] cydaris, quæ erat signum dignitatis, solis pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in Episcopo sicut in origine; non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines; et ideo magis Episcopus quam sacerdos vestibus ministrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quod loco superhumeralis utitur stola, quæ ad idem significandum est ad quod erat superhumerale.

Ad quintum dicendum, quod pallium succedit loco rationalis.

Ad sextum dicendum, quod pro illa lamina habet Pontifex crucem, ut Innocentius, lib. I *Mysteriorum Missæ*, cap. LIII, dicit, sicut pro feminalibus habet scandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere tunicam, pro Ephod amictum, pro rationali pallium, pro cydari mitram.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eamdem habet ampliorem; et ideo ad hanc perfectionem designandum sibi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quod Romanus Pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est Episcopus Trevirensis; et ideo in diœcesi Trevirensi papa baculum portat, et non in aliis : vel etiam in signum quod non habet coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Nunc ad considerationem sacræ ordinationis accedamus. » Videtur quod male ordinetur : quia hoc sacramentum est ad dispensandum alia sacramenta, et ita ante alia deberet ordinari. — Et dicendum, quod Magister ordinat secundum hoc ad quod ordinantur : et quia bonum [2] commune ad quod ordinatur hoc sacramentum, præsupponit bonum personæ, ad quod ordinantur præcedentia; ideo de hoc non debuit prius determinare.

« In sacramento ergo septiformis Spiritus septem gradus ecclesiastici. » Adaptatio quædam est : quia in quolibet ordine omnia dona dona Spiritus Sancti dantur : quia Matthias electus est sorte, de quo Dionysius dicit, cap. v. *Eccles hierar. Patr. græc. lat.* t. III. col. 614. « De divina sorte Matthiæ data alii alia dixerunt, nec recte, ut existimo. Meum et ipse sensum dicam. Videtur enim mihi Scriptura sortem nominasse divinum quoddam donum declarans Matthiam quasi divina electione ostensum. »

« Habiturus partem... cum his qui bene verbum Dei ministraverunt. » Ergo habet omnis lector aureolam. — Et dicendum, quod verum est, si impleat officium ut non solum legat, sed etiam interpretetur per prædicationem, quod tamen non videtur suum officium; et ideo etiam non dicit simpliciter quod habeat illorum meritum, sed cum illis, inquantum aliquid de actu eorum participat.

« Canones duos tantum sacros ordines appellari censent :» propter hoc quod hi duo tantum ordines habent actum super ipsum sacramentum; sed subdiaconus super sacra vasa tantum.

[1] Hoc Græci et nostri τιάραν, nonnulli galerum vocant, Hebræi misnepheth. »

[2] Al. : « hoc bonum. »

DISTINCTIO XXV

De ordinatis ab hæreticis.

Solet etiam quæri, si hæretici ab Ecclesia præcisi et damnati possint tradere sacros ordines; et si ab eis ordinati redeuntes ad Ecclesiæ unitatem debeant reordinari. Hanc quæstionem perplexam ac pene insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur. Videntur enim quidam tradere hæreticos sacros ordines dare non posse, nec illos qui ab eis ordinantur, gratiam recipere. Dicit enim Innocentius Arianorum clericos non videri suscipiendos cum sacerdotii vel ministerii alicujus dignitate, quibus solum baptisma ratum esse permittit, quod in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti percipitur. Dicit etiam eos non posse dare Spiritum sanctum quem amiserunt, et ordinatos ab hæreticis caput habere vulneratum; et eum qui honorem amisit, honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse : quoniam in dante nihil erat quod ille posset accipere. Tradit etiam, venientibus ab hæreticis per manus impositionem laicam tantum tribuendam communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum surrogare. Gregorius etiam dicit, lib. III, *Dialog.*, cap. xxxi, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 292, sacrilegam esse Arianorum consecrationem, cum ex eorum manu communio percipitur [1]. Cyprianus etiam dicit, cap. « Si quis, » Omnia quæcumque faciunt hæretici, carnalia et inania et sacrilega esse; et eorum altaria falsa, et illicita sacerdotia, et sacrificia sacrilega, qui more simiarum, quæ cum homines non sint, formam imitantur humanam, vultum Ecclesiæ catholicæ et auctoritatem sibi vindicant cum ipsi in Ecclesia non sint; et cum sint sacrilegi, sacerdotium administrant et altare ponunt, cum nec sacrificari oblatio illic possit ubi Spiritus sanctus non sit, nec cuiquam Dominus per ejus preces et orationes prosit qui Dominum ipsum violavit. [2] Hieronymus quoque asserit *in cap.* II *Aggaei*, *Pat. lat.* t. XXV, col. 1409, omnia quæ offeruntur ab hæreticis, contaminata esse in conspectu Domini : quia licet sancta videantur specie sui, tamen quia contacta sunt ab illo qui pollutus est, polluuntur omnia[3]. Idem *Super Amos* cap. v, *Pat. lat.* t. XXV, col. 1053 : « Odit Deus sacrificia hæreticorum, et a se projicit; et [4] quoties in nomine ejus congregati fuerint detestatur fœtorem eorum, et claudit nares suas. » Idem *in Oseæ* VI, ibid. col. 870. et refertur cap. « Illi offerunt. » « Illi offerunt panem sacrilegum etc. » Leo etiam, *Ep.* LXXX, c. II. *Pat. lat.* t. LIV col. 914, testatur extra Ecclesiam nec [5] rata esse sacerdotia, nec vera esse sacrificia. Idem etiam dicit, *Ep.* CLVI, *Pat. lat.* t. LIV, col. 1131 : « Per crudelissimam [6] vesaniam in Alexandrina sede omne sacramentorum lumen extinctum est. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et parricidialibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria. » His aliisque testimoniis astrui videtur, sacramenta ecclesiastica, præcipue corporis et sanguinis, ordinationis et confirmationis, per hæreticos non posse ministrari.

Auctoritates ponit quæ videntur præmissis obviare.

Contra autem alii sentire videntur, quod ab hæreticis etiam præcisis sacri ordines sicut et baptismus, tradi valeant; nec ab hæreticis redeuntes , qui illic ordinati sunt, et baptizati, iterum ordinandi sint, sicut nec baptizandi. Unde Augustinus, lib. II, cap. XIII, t. XXVIII ed. L. Vivès, p. 90, *contra epistolam Parmeniani*, de hæreticis etiam condemnatis dicit : « Quod quidam dicunt [7] — baptisma quod accepit non amittit qui recedit ab Ecclesia; jus dandi quod accepit, amittit, — multis modis apparet inaniter dici. Primo, quia nulla ostenditur causa cur ille qui illud baptisma amittere non potest, jus dandi possit amittere : utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur; illud cum baptizatur, et illud cum ordinatur; ideo non licet in catholica Ecclesia utrumque iterari. Nam si quando ex ipsa parte venientes præpositi pro bono pacis, correcto schimatis errore suscepti sunt, etsi visum est opus esse ut eadem officia gererent quæ agebant, non sunt rursus ordinandi. Sed sicut baptismus in eis, ita in eis mansit ordinatio integra : quia in præcisione fuerat vitium, quod in unitate pacis est correctum, non in sacramentis, quæ ubicumque sunt, ibi vera sunt. Et cum ipsi expedire videtur Ecclesiæ ut præpositi eorum venientes ad catholicam societatem, honores suos ibi non administrent; non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed super eos manent. Ideoque non eis manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento fiat injuria. Sicut autem in baptismo est jus quod per eos dari possit; sic in ordinatione jus dandi est, utrumque quidem ad perniciem suam. Sed aliud est non habere, aliud perniciose habere, aliud salubriter habere [8]. » Idem, ibid., « de his qui ab Ecclesiæ unitate separati

[1] Sensus est *Decreti*, caus. I, q. I, c. LXXII, col. 511.

[2] Sensus est, non textus de verbo ad verbum.

[3] Sensus est *Decreti*, causa I, q. I, c. LXI, coll. 507-8.

[4] « Et quotiescumque sub nomine Domini fuerint congregati. » *Decret.*, caus. I, q. I, col. 508.

[5] *Decret.*, caus. I, q. I, c. LVIII, col. 509.

[6] « Insanissimamque sævitiam. » *Decre .*, caus. I, q. I, col. 509.

[7] Al. : « etiam damnatis quod quidam dicunt, etc. »

[8] In *Decret.*, caus. I, q. I, c. XCVII, coll. 523, 524.

sunt, nulla jam quæstio est, quin habeant et dare possint. Sed perniciose habent, perniciose-que dant, quia extra vinculum pacis sunt. Neutri sacramento facienda est injuria. Sicut non recte habet qui ab unitate recedit, sed tamen habet; et ideo redeunti non redditur; sic etiam non recte dat qui ab unitate recedit, et tamen dat; et ideo quod ab eo accepit, venienti ad unitatem non iteratur. » Idem lib. III, *De baptismo cont. Donat.* t. XXVIII, col. 119. « Aliud est non habere aliquid; aliud est non jure habere, vel illicite usurpare. Non ergo ideo non sunt sacramenta Christi et Ecclesiæ, quia eis illicite utantur non modo hæretici, sed etiam omnes impii. Sed illi corrigendi sunt et puniendi; illa autem sunt agnoscenda et veneranda. » Item Gregorius, lib. II, epist. XLVI, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 585. « Quod dicitis, ut qui ordinatus est, item ordinetur, valde ridiculum est. Ut enim baptizatus semel, iterum baptizari non debet; ita qui consecratus est semel, in eodem ordine non valet iterum consecrari [1]. » His aliisque auctoritatibus videtur asseri in omnibus impiis, etiam in hæreticis præcisis et damnatis, Christi sacramenta permanere cum jure dandi. Possunt enim dare, sed perniciose; et quibus dederint, non sunt iterum ordinandi : quæ præmissis ex opposito obviare videntur.

Determinatio præmissæ contradictionis auctoritatum.

Hæc autem quidam ita determinant. Dicunt enim hæreticos, accepta sacerdotali vel episcopali unctione, ab Ecclesia recedentes, baptismi quidem dandi jus retinere; sed non habere facultatem tribuendi sacros ordines, vel consecrandi dominicum corpus, postquam præcisi et damnati sunt ab Ecclesia : sicut degradatus Episcopus non habet potestatem largiendi sacros ordines; facultatem tamen baptizandi non amisit. Quod vero Augustinus ait, intelligunt dictum de hæreticis, qui non sententia Ecclesiæ, sed pravitate sensus sui a fidei veritate ac doctrinæ unitate divisi sunt. Qui licet tales sint, jus tamen ordinandi et consecrandi habent; et qui ab eis ordinantur ante manifestam præcisionem, etiamsi cum eis aperte exierint, et sententia Ecclesiæ damnati fuerint, tamen si redierint, iterum ordinandi non sunt. Et ubicumque legitur de ordinatis, quod servatis eis ordinibus ministrare valeant, vel iterum ordinandi non sint, de hujusmodi accipiendum dicunt. Nam postquam præcisi fuerint et damnati judicio Ecclesiæ, jus ordinandi et consecrandi eis detractum asserunt, ut degradatis vel excommunicatis. Alii vero dicunt sacramenta ab hæreticis et præcisis secundum formam Ecclesiæ celebrata, vera esse et rata : quia recedentes ab Ecclesia jus dandi et consecrandi non perdiderunt; et qui sic ab hæreticis ordinantur, cum redeunt, iterum ordinandi non sunt. Quæ vero ab hæreticis aliter quam in Ecclesia fiunt, falsa sunt et inania; et qui a talibus ordinari videntur, non munus, sed vulnus accipiunt. Et secundum hanc differentiam varie de his loquuntur doctores. Quidam vero dicunt eadem sacramenta ab hæreticis præcisis posse celebrari quæ a catholicis, si ab illis forma Ecclesiæ servetur; et ab eis celebrata vera esse et rata quantum ad se; quantum vero ad effectum, falsa esse et inania et in his qui male tractant, et in his qui male suscipiunt; et ideo irrita et falsa : quia quod promittunt et conferre credunt, non tribuunt. Damnanda etiam dicuntur, quia illicite dantibus vel accipientibus sunt in judicium. Polluta etiam dicuntur non quantum ad se, sed propter indignam hæreticorum tractationem. Ideo Gregorius, lib. III, *Dialog.*, cap. XXXI, communionem Arii vocat execrationem, et Innocentius Bonosii ordinationem damnationem : non quod ita in se sint, sed quia male dantes vel accipientes tales faciunt. Sicut etiam Hieronymus sacrificia eorum panem luctus vocat, *Super Oseæ*, cap. IX, *Pat. lat.* t. XXV, col. 892, non quantum ad se, sed quantum ad effectum. Nonnulli vero tradunt, illos hæreticos qui in Ecclesia ordinati sunt, jus ordinandi et consecrandi, etiam cum separati fuerint, habere. Qui vero in schismate vel hæresi positi ab eis ordinati et inuncti fuerint, illo jure carent : ideoque cum ordinare volunt, vulnus potius infigunt quam gratiam conferunt.

De simonia, unde dicatur, et quid sit.

De simoniacis vero non est ambigendum quin sint hæretici; qui tamen ante sententiam degradationis et ordinant et consecrant. Et licet simoniaci proprie dicantur qui instar Simonis magi impretiabilem [2] gratiam pretio conducere volunt; et qui pro ministerio sacro pretium recipiunt in modum Giezi, Giezitæ vocandi sint; omnes tamen, et dantes et accipientes, simoniaci dicuntur, et utrique eadem sententia percelluntur.

De his qui scienter a simoniacis ordinantur.

Differt tamen inter eos qui ordinantur a simoniacis scienter, et eos qui ignoranter. Qui enim [3] scienter a simoniacis se permiserint consecrari, immo execrari, eorum consecratio omnino irrita est. Qui vero ordinantur a simoniacis, quos, cum ordinantur, nesciunt esse simoniacos, qui et tunc pro catholicis habentur, eorum ordinatio misericorditer sustinetur.

De his qui dicunt se emere corporalia, non spiritualia.

Si vero aliqui [4] objecerint, se non consecrationes emere, sed res ipsas quæ ex consecratione proveniunt, penitus desipere probantur. Nam quisquis horum alterum vendit sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit.

Distinctio simoniacorum.

Simoniacæ autem hæresis tripartita est distinctio. Alii enim simoniace a simoniacis ordinantur; alii simoniace a non simoniacis; alii non simoniace a simoniacis. Unde Nicolaus Papa, « Statuimus decretum de simoniaca tripartita hæresi : id est de simoniacis simoniace ordinantibus, vel ordinatis; et de simoniacis simoniace a non simoniacis, et de simoniacis non simoniace a simoniacis. Simoniaci simoniace ordinati vel ordinatores secundum canones a proprio gradu decidant. Simoniaci etiam simoniace a non simo-

[1] Cfr. *Decret.*, d. XVIII, c. I, col. 351.
[2] Nicolai : « inappretiabilem. »
[3] Cfr. *Decret.*, caus. I, q. I, c. LCVIII, col. 533.
[4] Cfr. *Decret.*, caus. I, q. III, c. VII, col. 548.

niacis ordinati, similiter ab officio removeantur. Simoniacos vero non simoniace a simoniacis ordinatos misericorditer per manus impositionem pro temporis necessitate in officio permittimus permanere [1]. » Quod intelligendum est de his qui ordinantur a simoniacis, ignorantes eos esse simoniacos : quia [2] hos facit simoniacos non [3] reatus criminis, sed ordinatio simoniaci.

Alexander Papa de his qui violenter a simoniacis, vel ab hæreticis ordinantur.

Similiter cum decernit Alexander Papa [4], simoniacos omnino damnandos ac deponendos; subintelligendum est : — nisi violenter quis attractus fuerit. De his enim, et a quibuslibet hæreticis violenter ordinatis, dicit Innocentius [5], quod possunt habere aliquem colorem excusationis, si statim discedunt ab eis, et pessimo eorum conciliabulo renuntiant.

De ætate ordinandorum ita decrevit Nicolaus Papa :

« Sacri, inquit, canones sanxerunt ut subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos, nec diaconus ante vigintiquinque, nec presbyter ante triginta. Deinde si dignus fuerit, ad Episcopatum eligi potest : quod nos etiam pari modo servare jubemus. » Item Bonifacius, « Si quis triginta ætatis non impleverit annos, nullo modo presbyter ordinetur, etsi valde sit dignus [6], » quia et ipse [7] Dominus triginta annorum baptizatus est, et sic cœpit docere.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, hic determinat de conferentibus et suscipientibus hoc sacramentum ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de conferentibus ; in secunda de suscipientibus, ibi : « Sacri canones sanxerunt ut Subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos, etc.» Prima in duas : in prima inquirit de hæreticis, utrum possint ordinare ; secundo specialiter de simoniacis, ibi : « De simoniacis vero non est ambigendum quin sint haeretici » Prima in tres ; in prima ponit auctoritatem ad ostendendum quod hæretici non possunt hoc sacramentum conferre ; in secunda ponit auctoritates ad contrarium, ibi : « Contra autem alii sentire videntur : » in tertia solvit, ibi : « Haec autem quidam ita determinant. » Et ponit quatuor solutiones diversorum, ut in *Littera* patet.

« De simoniacis autem non est ambigendum quin sint hæretici. » Hic inquirit de simoniacis ; et circa hoc duo facit : primo ostendit qui sunt simoniaci ; secundo utrum possint ordinare, ibi : « Differt tamen inter qui eos ordinantur a simoniacis scienter, et eos qui ignoranter.»

QUÆSTIO I

Hic est triplex quæstio. Prima de ordinantibus. Secunda de ordinatis. Tertia de simoniacis.

Circa primum quæruntur : 1° utrum solus Episcopus possit conferre ordinis sacramentum ; 2° utrum hæreticus, vel quicumque ab Ecclesia præcisus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tantum Episcopus ordinis sacramentum conferat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum Episcopus ordinis sacramentum conferat. Quia manus impositio aliquid ad consecrationem facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus Episcopus manus imponit, sed sacerdotes astantes. Ergo non solus Episcopus confert ordinis sacramentum.

2 Præterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quando ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiacono datur urceolus cum aqua, manili et manutergio ab Archidiacono ; similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus Episcopus confert ordinis sacramentum.

3. Præterea, illa quæ sunt ordinis, non possunt alicui committi qui non habet ordines. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus qui non sunt Episcopi, sicut presbyteris Cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4. Præterea, cuicumque committitur principale, et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad eucharistiam sicut accessorium ad principale. Cum er-

[1] Cfr. *Decret.*, caus. I, q. I, c. CVII, col. 532.
[2] Al. deest : « quia. »
[3] Al. omittitur : « non. »
[4] *Decret.*, caus. I, q. I, col. 533.
[5] *Decret.*, caus. I, q. I, col. 533.
[6] *Decret.*, d. LXXVIII, c. I, coll. 377, 378.
[7] Cfr. *Decret.*, d. LXXVIII, c. IV, coll. 379, 380.

go sacerdos consecret eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. Præterea, plus distat sacerdos a diacono quam Episcopus ab Episcopo. Sed Episcopus potest consecrare Episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

Sed contra, nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines quam vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum Episcopum. Ergo multo fortius consecratio ministrorum.

Præterea, sacramentum ordinis est excellentius quam confirmationis. Sed solus Episcopus confirmat. Ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

Præterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius Episcopi. Ergo multo magis solus ipse potest alios ordinare,

Solutio. — Respondeo dicendum, quod potestas episcopalis se habet ad potestatem ordinum inferiorum sicut politica, quæ conjectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quæ conjectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet. Politica autem, ut dicitur in I *Ethic.*, ponit legem inferioribus artibus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum et qualiter; et ideo ad Episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis aliquos [1] collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; ideo etiam solus ipse virgines benedicit, quæ figuram gerunt Ecclesiæ Christo desponsatæ, cujus cura ipsi principaliter committitur; ipse etiam in ministeriis [2] ordinum ordinandos [3] consecrat, et vasa quibus uti debent eis determinat sua consecratione; sicut etiam officia sæcularia in civitatibus distribuuntur ab eo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a Rege.

Ad primum ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei; et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes cum Episcopo manus imponunt eis qui in sacerdotes promoventur; sed diaconis solus Episcopus.

Ad secundum dicendum, quod Archidiaconus est quasi princeps ministerii: ideo omnia quæ ad ministerium pertinent ipse tradit, sicut cereum quo acolythus diacono servit ante Evangelium ipsum portando, et urceum quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit; et tamen in illis non consistit principaliter actus subdiaconi, sed in hoc quod operatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab Episcopo. Sed acolythus accipit characterem ex verbis Episcopi in hoc quod accipit prædicta ab Archidiacono; et magis in acceptione urceoli quam candelabri. Unde non sequitur quod Archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quod Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non Episcopo ea quæ ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi; et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simpliciter potest conferre minores ordines et confirmare, ut [4] supra dictum est; non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum Papa non habet majorem potestatem quam simplex sacerdos.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sacramentum eucharistiæ sit maximum sacramentum in se, tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum; et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed completio potestatis. Sed quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut Episcopus; ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

ARTICULUS II.

Utrum hæretici et ab Ecclesia præcisi possint ordines conferre.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæretici et ab Ecclesia præcisi non possint ordines conferre. Plus enim est aliquem promovere ad ordines quam ali-

[1] Parm.: « alia. »
[2] Al.: « in ministris. »
[3] Parm.: « ordinando. »
[4] Dist. VII, q. I, a. I, quæstiunc. 3.

quem absolvere vel ligare. Sed hæreticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Præterea, sacerdos ab Ecclesia separatus potest conficere : quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc potest. Sed Episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione. Ergo non est necesse quod episcopalis potestas in eo remaneat post separationem ejus ab Ecclesia.

3. Præterea, in nulla communitate ille qui a communitate repellitur, potest communitatis officia disponere. Sed ordines sunt quædam officia Ecclesiæ. Ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

4. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed hæreticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem Ecclesiæ, cum sit ab Ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. Præterea, in ordinis collatione exigitur benedictio. Sed hæreticus non potest benedicere ; quinimo benedictio sua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in *Littera* inductas. Ergo non potest ordines conferre.

Sed contra est, quia aliquis Episcopus in hæresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur. Ergo non amisit potestatem quam habebat ordines conferendi.

Præterea, major potestas est potestas conferendi ordines quam potestas ordinum. Sed ordinum potestas non amittitur propter hæresim, vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas ordines conferendi.

Præterea, sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interius operante. Sed nulla ratione aliquis ab Ecclesia præcisus amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in *Littera* quatuor opiniones.

Quidam enim dicunt, quod hæretici quamdiu ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi ; non autem postquam ab Ecclesia fuerint præcisi ; et similiter nec degradati, et alii hujusmodi; et hæc est prima opinio. Sed hoc non potest stare : quia omnis potestas quæ datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, sicut nec ipsa consecratio annullari : quia etiam altare vel chrisma semel consecrata, perpetuo sacrata manent. Unde, cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesia præcidatur.

Et ideo alii dixerunt, quod præcisi ab Ecclesia qui in Ecclesia potestatem episcopalem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi; sed promoti ab eis hoc non habent; et hæc est quarta opinio. Sed hoc etiam esse non potest : quia si illi qui fuerunt in Ecclesia promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt, et ideo vere tribuunt omnem potestatem quæ consecratione datur ; et sic ordinati ab eis vel promoti habent eamdem potestatem quam et ipsi.

Et ideo alii dixerunt, quod etiam præcisi ab Ecclesia possunt ordines et alia sacramenta conferre, dummodo formam debitam et intentionem servent, et quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantum ad ultimum, qui est collatio gratiæ ; et hæc est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare : quia ex hoc ipso quod aliquis hæretico præciso ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat ; et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi forte in baptismo in articulo necessitatis.

Et ideo alii dicunt, quod vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiæ ; et hæc est tertia opinio, quæ vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus absolutionis non est alius quam remissio peccatorum, quæ per gratiam fit ; et ideo hæreticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre ; et iterum, quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesia præcisus.

Ad secundum dicendum, quod in promotione Episcopi datur sibi potestas quæ perpetuo manet in eo ; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum ; et tamen indelebiliter manet sicut character , quia per consecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quod illi qui ab hæreticis promoventur, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare ratione illa quam objectio tangit.

Ad quartum dicendum, quod per fidem Ecclesiæ continuantur passioni Christi : quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in ea [1] quantum ad formam Ecclesiæ, quam servant.

Ad quintum dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de ordinatis; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum aliquis impediatur propter defectum naturæ; 2° utrum impediatur propter conditionem fortunæ exterioris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sexus femineus impediat ordinis susceptionem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sexus femineus non impediat ordinis susceptionem. Quia officium prophetiæ est majus quam sacerdotis officium : quia propheta est medius inter Deum et sacerdotem, sicut sacerdos inter Deum et populum. Sed prophetiæ officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet IV Reg. cap. XXII. Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

2. Præterea, sicut ordo ad quamdam perfectionem pertinet, ita et prælationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed prælatio committitur mulieribus in novo testamento, ut patet de Abbatissis, et in veteri, ut patet de Debora quæ judicavit Israel, Judicum IV : competit etiam eis martyrium, et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiæ.

3. Præterea, ordinum potestas in anima fundatur. Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexuum non facit distinctionem in receptione ordinum.

Sed contra est quod dicitur I Tim. II, 12 : *Mulierem* * *docere in Ecclesia non permitto, nec dominari in virum.*

* *Docere mulieri.... neque dominari.*

Præterea, in ordinandis præexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona et tonsura non competit mulieribus, ut patet I Corinth. XI. Ergo nec ordinum susceptio.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod pueri, et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere. Quia, ut in *Littera* dicitur, sacri canones in suscipientibus ordines certum ætatis tempus determinaverunt. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo etc.

2. Præterea, sacramentum ordinis est dignius quam matrimonium. Sed pueri, et alii carentes usu rationis, non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

3. Præterea, cujus est potentia, ejus est actus, secundum Philosophum in lib. *De somno et vigilia*, cap. I. Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinis potestas.

Sed contra, ille qui ante annos discretionis est promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet *Extra*. de clerico ordinato per saltum. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordinem suscipere.

Præterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, ut baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione ordinem.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod quædam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti, quæ si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quædam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo, quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinis non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus fiunt, ordinem non suscipit : quia cum samentum sit signum, in his quæ in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei; sicut dictum est, quod in extrema unctione exigitur quod sit infirmus, ut significetur curatione

[1] Parm. : « eo. »

indigens. Cum ergo in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt, quod sexus virilis est de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti : quia etiam in *Decretis* fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed diaconissa [1] dicitur quæ in aliquo actu diaconi participat, sicut quæ legit homiliam in Ecclesia; presbytera [2] autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non est sacramentum, sed donum Dei; unde non exigitur ibi significatio, sed solum res. Et quia secundum rem, in his quæ sunt animæ, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris; ideo donum prophetiæ et alia hujusmodi potest accipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc patet solutio ad secundum, et tertium. De abbatissis tamen dicitur, quod non habent prælationem ordinariam, sed quasi ex commissione propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debora autem præfuit in temporalibus, non in sacerdotalibus, sicut et nunc mulieres possunt temporaliter dominari.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod per pueritiam, et alios defectus quibus tollitur usus rationis, præstatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta quæ actum requirunt suscipientis, talibus non competunt, sicut pœnitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusæ sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitæ sint posteriores; remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate præcepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipient ordinem : quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quæ eis committuntur, tamen per assuetudinem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate præcepti, propter votum continentiæ quod habent annexum; et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat. Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate præcepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest; sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientis : quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ejusdem est actus et potentia; sed tamen aliquando potentia præcedit, sicut liberum arbitrium usum suum; et sic est in proposito.

ARTICULUS II.

Utrum servitus impediat aliquem a susceptione ordinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod servitus non impediat aliquem a susceptione ordinis. Subjectio enim corporalis non repugnat prælationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin debeat suscipere prælationem spiritualem, quæ in ordine datur.

2. Præterea, illud quod est occasio humilitatis non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti. Sed servitus est hujusmodi; unde Apostolus consulit quod si aliquis possit, utatur servitute,

[1] *Decret.*, caus. XXVII, q. I, c. XXIII, col. 1382.

[2] « Mulieres quæ apud Græcos presbyteræ appellantur, apud nos viduæ, seniores, univiræ et matricuriæ appellantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere. » *Decret.*, d. XXII, c. XIX, col. 184.

I Corinth. vii. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

3. Præterea, magis est turpe clericum in servum vendi quam servum in clericum promoveri. Sed licite clericus in servum vendi potest : quia Episcopus Nolanus, scilicet beatus Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in *Dialogis* legitur, lib. III, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 217. Ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

4. Sed contra, videtur quod impediat quantum ad necessitatem sacramenti. Quia mulier non potest suscipere sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo ; quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus sacramentum non suscipit.

5. Præterea, aliquis, ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali, et in spirituali ministerio. Ergo videtur quod non possit ordinem suscipere, quia dominus debet conservari indemnis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod propter homicidium aliquis non debeat prohiberi a sacris ordinibus. Quia ordines nostri sumpserunt initium a levitarum officiis, ut in præcedenti dist. dictum est. Sed levitæ consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exod. xxxii. Ergo et in novo Testamento non debent aliqui a susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

2. Præterea, propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a judice; et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a sacramenti susceptione.

3. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis pœnam.

Sed contra hoc sunt plura canonum statuta [1], et Ecclesiæ consuetudo.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod illegitime nati non debeant impediri a susceptione ordinum. Quia filius non debet portare iniquitatem patris. Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo etc.

2. Præterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

Sed contra est quod dicitur Deut. xxiii : *Non ingreditur Mamzer, hoc est de scorto natus, in Ecclesiam Domini usque ad decimam generationem.* Ergo multo minus debent promoveri ad ordines.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter pœnam corporalis defectus.

2. Præterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quam integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis. Ergo et cum corporis defectu.

Sed contra est quod tales prohibebantur a ministerio veteris legis. Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi.

De bigamia dicetur [2] in tractatu de matrimonio.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideo servus qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri : si tamen promovetur, ordinem suscipit, quia libertas non est de necessitate sacramenti, licet sit de necessitate præcepti; cum non impediat potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati ; ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda ; et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

Ad secundum dicendum, quod ex multis aliis quæ non præstant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occa-

[1] Cfr. *Decret.*, d. l, c. iv, v, et vi, coll. 256, 257, et *Extra*, cap. continebatur.

[2] D. xxvii.

sionem humilitatis accipere; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia caritatis spiritu Dei actus hoc fecit, quod rei eventus probat, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt a servitute liberati; et ideo non est ad consequentiam trahendum : quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas*, II Corinth. III, 17.

Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine repræsentant; mulier autem ex natura habet subjectionem, et non servus; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod si est promotus sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus. Si autem eo nesciente, tunc Episcopus, et ille qui præsentavit, tenentur domino in duplum quam sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum : alias si servus habeat peculium, debet seipsum redimere; alioquin redigetur in servitutem domini sui, non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod omnes ordines referuntur ad sacramentum eucharistiæ, quod est sacramentum pacis nobis per sanguinem Christi effusum factæ. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, et homicidæ magis conformantur occidentibus Christum quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministri prædicti sacramenti debent conformari; ideo de necessitate præcepti est quod non sit homicida qui ad ordines promovetur, quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat pœnam sanguinis, non autem lex nova; et non est simile de ministris veteris et novæ legis, quæ est jugum suave et onus leve.

Ad secundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem personæ ad sacramentum eucharistiæ ministrandum : et ideo judex, et omnes qui in causa sanguinis ei participant, sunt irregulares propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros tanti [1] sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod nullus facit nisi illud cujus causa est voluntarium in homine; et ideo ille qui ignoranter hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit : nisi dederit operam rei illicitæ, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Nec hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas; et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committendo, nihilominus irregularis est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ordinati, in quadam dignitate præ aliis constituuntur; ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas quædam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti : ut scilicet sint bonæ famæ, bonis moribus ornati, non publice pœnitentes. Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine, ideo etiam de illegitimo toro nati a susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur; et tanto est difficilior dispensatio, quanto eorum origo est turpior.

Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas non est pœna iniquitati debita; et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris ex hoc quod irregulares sunt.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ per actum committuntur, possunt per pœnitentiam et actum contrarium aboleri; non autem ea quæ ex natura sunt; et ideo non est simile de vitioso actu et vitiosa origine.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinis vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis personæ; et ideo patientes defectum in membris impediuntur a susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personæ claritas, ut abscissio nasi; vel periculum in executione facere possit; alias non impediuntur. Hæc autem integritas exigitur de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de simonia; et circa

[1] Al. : « dicti. »

hoc quæruntur tria : 1° quid sit; 2° in quibus fiat; 3° qualiter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio data de simonia sit competens [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio de simonia data sit incompetens, scilicet : « Simonia est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum. » Quia ex simonia aliquis efficitur irregularis. Sed pro sola voluntate nullus efficitur irregularis. Ergo simonia non consistit in sola voluntate.

2. Præterea, illa sola peccata fiunt per studium quæ ex certa malitia committuntur. Sed simonia non semper committitur ex certa malitia, sed quandoque ex infirmitate vel ignorantia. Ergo in definitione ejus « studiosum » poni non debet.

3. Praeterea, omne peccatum in electione principaliter consistit. Sed voluntas eligens non est de impossibili, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. IV. Cum ergo emere spirituale sit impossibile, quia donum Dei pecunia non possidetur, ut dicitur Act. VIII ; in definitione peccati simoniæ, voluntas emendi spirituale poni non debet,

4. Præterea, simonia a Simone mago dicitur. Sed ille noluit vendere spiritualia, sed emere. Ergo non debet poni venditio in definitione simoniæ.

5. Præterea, omnibus temporalibus propter spiritualia uti debemus. Si ergo in emptione annexorum spiritualibus simonia consistit, omnis emptio vel venditio simonia erit, quod falsum est.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod simonia sit hæresis. Quia Gregorius [2] in *Registro* dicit : « Altare, decimas et Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat. »

2. Præterea, nullum peccatum est gravius infidelitate. Sed simonia est gravior: quia in *Decretis* dicitur, *causa* I, quæst. I *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 488, quod « impia [3] hæresis Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt, est tolerabilior quam simonia. » Ergo simonia est hæresis.

Sed contra, omnis hæresis est contra aliquem articulum fidei, de quo non recta opinio habetur. Sed aliquis simoniacus potest habere rectam opinionem de omnibus articulis fidei. Ergo non est hæresis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 3. Videtur quod simoniacus non perdat executionem ordinis. Quia contingit in ordinatione alicujus committi simoniam eo ignorante. Sed homicidium casuale propter hoc quod est per ignorantiam commissum non facit irregularitatem. Ergo et similiter ille qui simoniace ordinatur.

2. Præterea, ab eo qui non habet executionem ordinis, nullus debet accipere sacramentum. Sed ab eo quem scio simoniacum, debeo ordines accipere si mihi præcipiatur, ne inobediens sim. Ergo non amittit ordinis executionem.

3. Sed contra, videtur quod simoniacus nec ordinem recipiat. Quia defectus intentionis evacuat sacramentum. Sed ille qui pretio aliquid intendit acquirere in susceptione ordinis, non intendit suscipere quod Ecclesia tradit, quia illud non cadit sub pretio. Ergo suscipit ordinem.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod materia moralium virtutum dividitur in passiones et actiones, ut in III lib. [4] dictum est. Sicut autem in passionibus potest esse peccatum ex eo quod non oportet, vel quantum, vel quomodo, et sic de aliis circumstantiis ; ita et in actionibus ; unde in emptione et venditione, quæ sunt quædam actiones, potest esse peccatum vel in quid, vel in quantum. Si in quantum, sic est injustitia ; sicut cum quis emit aut vendit non justo pretio ; si autem in quid, ut cum vendit aut emit quod non cadit sub pretio, sic est peccatum simoniaci. Et quia omne peccatum in actu voluntatis consistit, ideo in definitione simoniæ hæc tria prædicta ponuntur ; et primo actus voluntatis in hoc quod dicit : « Studiosa voluntas ; » secundo materia proxima

[1] Cfr. 2-2, q. C, a. 2.
[2] Gregorius VI. Cfr. *Decretum Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 479.
[3] « Tolerabilior est enim Macedonii et eorum, qui circa ipsum sunt, Spiritus sancti impugnatorum impia hæresis. » *Decret.*, caus. I, q. I, c. XXI, col. 488.
[4] D. XXIII.

hujus peccati, scilicet emptio et venditio, ibi : « Emendi vel vendendi ; » tertio materia remota, scilicet objectum actionis prædictæ, ibi : « Spirituale, aut spirituali annexum. »

Ad primum ergo dicendum, quod homines judicant ea quæ foris parent, sed Deus intuetur cor, ut dicitur I Reg. XVI ; et ideo in simonia, et in omnibus aliis peccatis, ex sola voluntate efficitur aliquis peccator secundum reatum pœnæ, quæ ad judicium Dei pertinet, sed non quantum ad reatum pœnæ quæ pertinet ad judicium Ecclesiæ; unde homicida voluntate incurrit reatum pœnæ æternæ, sed non irregularitatem, vel excommunicationem, vel aliquid hujusmodi ; et similiter dicendum est de simoniaco.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque debet definiri secundum completum esse suum. Complementum autem peccati et virtutis consistit in electione : et ideo electio ponitur et in definitione virtutis, et in definitione peccati ; et hanc electionem importat studiosa voluntas.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur spirituale dupliciter. Uno modo per essentiam, sicut gratia et virtutes ; et ista non possunt aliquo modo vendi ; nec super hoc voluntas deliberata emptionis cadere potest. Alio modo dicitur aliquid spirituale per causam, sicut sacramenta quæ sunt causa gratiæ ; et ista, inquantum sunt corporalia quædam, habent speciem quod vendi possunt, quamvis non ex hoc quod sunt spiritualia ; et sic in eis committitur simonia.

Ad quartum dicendum, quod Simon magus spiritualia emere voluit, ut postea venderet ; et ideo in ejus emptione etiam venditio continebatur implicite ; et propter hoc secundum communem usum loquendi uterque vocatur simoniacus, emens et vendens ; sed tamen, si distincte loqui volumus, ementes dicuntur simoniaci, vendentes Giezitæ : quia Giezi spiritualia vendere voluit, ut patet IV Reg. V.

Ad quintum dicendum, quod spiritualia in prædicta definitione accipiuntur, ut dictum est, quæ sunt spiritualis gratiæ causa, sicut sacramenta : sed spiritualibus annexa, quæ ad usum horum sunt deputata, sicut calices, et bona ecclesiastica, quæ sunt deputata ad usum ministrorum : non autem dicuntur spiritualibus annexa quibus potest esse usus in spiritualibus, si non sint ad hoc specialiter deputata.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod aliquid attribuitur alteri dupliciter. Uno modo simpliciter, alio modo propter similitudinem actus : sicut dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. IV, quod incontinentes quandoque dicuntur intemperati, quia faciunt quæ intemperati, sed non eodem modo : sicut etiam dicit quod Milesii stulti non sunt, sed operantur qualia stulti ; et secundum hoc dicendum, quod simoniaci non sunt proprie et per se loquendo hæretici, cum non habeant aliquam falsam opinionem ; sed dicuntur hæretici propter similitudinem actus, quia ita operantur ac si æstimarent donum Spiritus sancti pecunia possideri : quæ æstimatio esset hæretica. Unde Gregorius in *Regist.*, Ep. LIX, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 11, dicit : « Cum omnis avaritia sit idolorum servitus ; quisquis hanc in ecclesiasticis dignitatibus dandis non præcavet, infidelitatis perditioni subjicitur, etiam si fidem quam negligit, tenere videatur. » Et per hoc patet solutio ad primum [1].

Ad secundum dicendum, quod ratione falsæ æstimationis quam simoniacus in actu demonstrat, dicitur simonia esse gravior quam Macedonii hæresis, qui posuit Spiritum sanctum esse Patris et Filii servum. Simoniaci autem ostendunt in suo actu se æstimare quod sit servus hominis, si ab homine potest emi et vendi. Vel dicendum, quod dicitur gravius peccatum propter pronitatem ad ipsum ex cupiditate humana, et propter nocumentum majus, quia totum ordinem Ecclesiæ pervertit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod efficacia sacramentorum non est ex humano merito : et ideo propter hominis peccatum non impeditur sacramentum ; unde peccatum simoniæ nec sacramentum suscipiendum impedit, nec susceptum tollit. Potest tamen impedire ultimam rem sacramenti, si sit peccatum ex parte recipientis. Sed tamen per simoniam aliquis ab executione ordinis aut officii suspenditur. Sed in hoc distinguendum est. Quia si dicatur simoniacus ex hoc quod recipit ordinem per simoniam, non recipit executionem, et

[1] Parm. omittit : « Et per hoc patet solutio ad primum. »

est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios : et punitur ulterius per depositionem, quando constiterit de crimine judici. Si autem dicatur simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit simoniace beneficium, vel quia mediator fuit simoniæ; si sit occultum, suspensus est ipso jure quoad se : si autem manifestum est, suspensus est quoad se, et quoad alios. Et iterum ille qui recipit beneficium per simoniam, tenetur ad restitutionem omnium fructuum perceptorum, et beneficio renuntiare.

Ad primum ergo dicendum, quod propter homicidium non fit aliquis defectus in ipsa ordinatione, sed in ordinato tantum; et ideo sufficit quod ordinatus sit immunis ab homicidio : sed per simoniam fit defectus in ipsa ordinatione; et ideo etiam si ipse sit immunis, tamen est suspensus, quando ad notitiam ejus devenerit.

Ad secundum dicendum, quod quando est manifestum crimen simoniæ, tunc amittit executionem, et suspensus est quoad se et quo ad alios : sed quando est occultum, tunc est suspensus quo ad se tantum; et ideo si sit manifestum, secundum quod in jure aliquid dicitur manifestum ; tunc nullo modo aliquis debet obedire, nec ab eo ordinem suscipere. Si autem non sit manifestum; si non potest subterfugere, debet obedire, etiam si ipse sciat eum esse simoniacum qui ordines celebrat.

Ad tertium dicendum, quod ipse non intendit emere illud quod est per se spirituale, ut characterem; sed operationem ministri, quæ est corporalis, et causa sacramentalis rei spiritualis.

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta possint emi et vendi sine simonia [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta possint emi et vendi sine simonia. Quia finis omnium sacramentorum est regnum cælorum, et remissio peccatorum. Sed regnum cælorum emitur, ut Gregorius dicit, *Hom. in Evang.* lib. I, Hom. v, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1093 : « Regnum cælorum [2] tantum valet, quantum habes : » et Dan. IV, 24, dicitur : *Peccata tua eleemosynis redime.* Ergo multo fortius sacramenta emi possunt absque vitio simoniæ.

2. Præterea, matrimonium sacramentum quoddam est. Sed matrimonium aliquando contrahitur interveniente pactione de aliqua pecunia solvenda sine peccato. Ergo sacramenta licite possunt emi.

3. Præterea, baptismus est sacramentum primum. Sed in aliquo casu, scilicet quando sacerdos sine pretio [3] puerum baptizare nollet, aliquis posset emere baptismum sine peccato simoniæ, ne puer in æternum periret absque baptismo [4] decedens. Ergo sacramenta possunt emi sine peccato.

4. Præterea, in Missa conficitur eucharistia, quæ est sacramentum sacramentorum. Sed licet cantare Missam pro aliquo pretio, quia nemo debet suis stipendiis militare, ut dicitur I Corinth. IX. Ergo etc.

5. Præterea, *Extra. de præbend.*, cap. « Significatum est », dicitur, quod quidam canonici sacerdoti cuidam unam præbendam in Ecclesia dederunt, ut Missam de beata Virgine quotidie celebraret; et Papa [5] confirmat illam petitionem. Ergo idem quod prius.

6. Præterea, absolutio quoddam sacramentale est. Sed quidam accipiunt pecuniam, ut ab excommunicatione absolvant. Ergo etc.

7. Præterea, episcopalis potestas, quamvis non sit ordo, tamen quoddam sacramentale est. Sed licet alicui in aliquo casu dare pecuniam, ut ad episcopatum perveniat, sicut cum quis malitiose impedit, ut ab impedimento cesset. Ergo sacramentalia licite vendi possunt.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam in emptione vel venditione aliorum spiritualium non committatur simonia. Quia totum ecclesiasticum officium quoddam spirituale est. Sed quidam recipiunt certos reditus ad anniversarium cele-

[1] Cfr. 2-2, q. C, a. 2.
[2] « Regnum Dei. »
[3] Parm. : « peccato. »
[4] Al. : « sine baptismo. » Item « a baptismo. »
[5] Cod. non habent ut Parm. : « quotidie. »

brandum. Ergo spiritualia possunt sine simonia emi et vendi.

2. Præterea, oratio est maxime spirituale. Sed aliquis potest dare pecuniam bonis viris, ut orent pro eo, secundum illud quod dicitur in Luc. XVI, 9 : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Ergo etc.

3. Præterea, I Reg. IV, dicitur de Saul, et III Reg. XIV, de uxore Hieroboam, quod attulerunt pretium sanctis Prophetis. Sed prophetia est spirituale donum Spiritus sancti. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, prædicatio est res spiritualis. Sed Paulus prædicabat pro temporalibus, ut fierent collectæ pauperibus, ut patet I Corinth. ult. Ergo etc.

5. Præterea, prædicatori licet accipere stipendia pro sua prædicatione, ut patet II Corinth. IX. Sed Aposlolus stipendia nominat ibi temporalia quæ prædicatoribus debentur. Ergo licet temporalia pro spiritualibus accipere.

6. Præterea, correctio est quid spirituale, et visitatio. Sed prælati pro visitationibus accipiunt temporalia, quidam etiam pro pecunia occultant peccatum quod manifestare tenentur. Ergo etc.

7. Præterea, religionis status quoddam bonum spirituale est. Sed in quibusdam monasteriis, præcipue monialium, exigitur aliquid ab eis quæ ibi recipi debent. Ergo licet spiritualia dare pro temporalibus.

8. Præterea, scientia est quoddam spirituale bonum. Sed licet magistris artium accipere aliquid pro doctrina sua. Ergo etc.

9. Præterea, judicium spirituale bonum est, similiter patrocinium in causis, et testimonium ferendum. Sed pro omnibus his potest accipi pecunia vel munus aliquod. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam non committatur simonia in venditione eorum et emptione quæ sunt spiritualibus annexa. Nihil enim est magis spiritualibus annexum quam vasa sacra. Sed illa necessitate vendi possunt licite. Ergo etc.

2. Præterea, jus sepulturæ spiritualibus annexum est. Sed Abraham emit ab Emor speluncam duplicem in sepulturam, cap. XXIII. Ergo sine simonia emi potest quod est spiritualibus annexum.

3. Præterea, juspatronatus est quoddam spirituali annexum. Sed potest sine simonia vendi, quia transit cum universitate, ut *Decretalis* Alexandri III, *Extra. de jure pat.*, dicit, et in feudum concedi potest. Ergo annexum spiritualibus potest licite vendi.

4. Præterea, decimæ sunt annexæ spiritualibus. Sed licet emere eas : quia possunt in feudum laicis concedi, et ab eis redimi. Ergo possunt vendi et emi annexa spiritualibus.

5. Præterea, jus primogenituræ spiritualibus annexum videtur ; unde primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur. Sed Jacob emit jus primogenituræ ab Esau, Gen. XXV. Ergo idem quod prius.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod cum sacramenta contineant et causent gratiam, non possunt licite vendi aut emi propter tria. Primo, quia dispensator sacramenti non est dominus, sed minister ; emptio autem debet fieri a domino rei. Secundo, quia pretium emptionis ponitur quasi mensura adæquans illud quod emitur, unde a mensurando numisma dicitur, secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. VIII : gratia autem non potest commensurari alicui corporali bono ; unde injuriam gratiæ facit qui sacramenta gratiæ vendit aut emit. Tertio, quia gratia ex hoc nomen accepit quod gratis datur ; unde contra rationem gratiæ facit qui sacramenta gratiæ quasi venalia tractat.

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illæ sunt metaphoricæ, et per similitudinem de emptione loquentes, ipsum meritum emptionem vocantes : quod quidem emptio non est, quia Deo ex nostro merito nihil accrescit, nec meritum nostrum est æquivalens præmio.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non solum est sacramentum, sed etiam naturæ officium ; et ideo ex illa parte qua est sacramentum, in dispensatione ministrorum Ecclesiæ consistens, non cadit sub emptione ; unde secundum canones committit simoniam qui pro benedictione nubentium pecuniam exigit ; sed ex illa parte qua est in officium naturæ, nihil prohibet pro matrimonio pretium accipere, vel conditionem de re temporali accipienda interponere, sicut nec in aliis officiis civilibus et corporalibus.

Ad tertium dicendum, quod in casu illo debet aliquis emere aquam a sacerdote, et ipsemet puerum baptizare quia, in casu necessitatis licet baptizare etiam mulieri; nec debet aliquo modo pro ipso baptismo sacerdoti pecuniam dare; et similiter est de adulto, nisi quando potest differri quousque ad superiorem recurratur, ut ab eo baptismus suscipiat, cui ex officio competit dare.

Ad quartum dicendum, quod facere pactionem de Missa celebranda est simoniacum semper. Si tamen non habet alios sumptus, et non tenetur ex officio Missam cantare, potest accipere denarios, sicut conducti sacerdotes faciunt, non quasi pretium Missæ, sed quasi sustentamentum vitæ.

Ad quintum dicendum, quod ibi non fuit aliqua pactio, sed illi præbendæ annexum fuit illud officium cantandi Missam talem.

Ad sextum dicendum, quod pro absolutione non debet exigi pecunia; sed tamen ei qui absolvitur, potest imponi pecuniaria pœna; unde non [1] licet aliquid exigere quasi pretium absolutionis[2], sed quasi peccati pœnam: in quo tamen cavendum est ne talis exactio magis cupiditati quam correctioni adscribatur.

Ad septimum dicendum, quod ibi est distinguendum: quia si non est sibi acquisitum jus per electionem, nullo modo potest pecuniam dare adversario ut desistat; si autem est ei acquisitum jus, potest aliquid dare, non ut pretium prælationis, sed ut redemptionem vexationis propriæ.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod actus aliquis potest spiritualis dici vel quantum ad suum principium quod competit alicui ex aliquo spirituali dono vel officio; vel quantum ad sui finem, ut quando per actum ad aliquid spirituale pervenitur. In actibus ergo qui primo modo spirituales sunt, quia spirituale est ex parte agentis, nullo modo sine simonia potest aliquis locare actus suos; sed potest aliquid accipere in sustentationem vitæ: in secundis autem actibus, quia spiritualitas non est ex parte agentis, potest etiam emere vel vendere operas suas; sed non vendere hoc spirituale quod ex ejus actu acquiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod anniversarium celebrare est spiritualis actus primo modo; et ideo nullo modo licet pacisci pro eo celebrando; si tamen cum devotione aliquid detur Ecclesiæ, Ecclesia tenetur celebrare pro illis pro quibus rogatur.

Ad secundum dicendum, quod oratio est spiritualis primo et secundo modo, quia ex spirituali devotione efficaciam habet, et aliquid spirituale debet in ea peti[3], unde nullo modo debet sub pretio poni; nec illi qui dant pecuniam pauperibus, ut pro eis orent, orationem emunt, sed animos pauperum alliciunt ad orandum pro se, et eos sibi faciunt debitores.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus *Super Michæam*, cap. III, *Pat. lat.* t. XXV, col. 1183, talia munera exhibebantur Prophetis magis in sustentationem eorum, ut spiritualibus vacarent libere, quam ad emendum munera prophetiæ[4]: quia actus prophetiæ spirituales sunt primo modo.

Ad quartum dicendum, quod prædicare pro pecunia potest intelligi dupliciter. Uno modo ut pecunia sit pretium prædicationis; et sic nullo modo licet; alio modo ut pecuniæ datio sit res quædam prædicata; et ita potest aliquis prædicare pro pecunia, sicut pro aliis operibus meritoriis, inquantum meretur dans, et sublevatur defectus recipientis; et sic Apostolus pro collectis faciendis prædicavit: non tamen in pecuniæ collatione ponendus est prædicationis finis.

Ad quintum dicendum, quod stipendia debentur prædicantibus ad sustentationem victus, ne cogantur relinquere verbum Dei, et circa procuranda sibi necessaria occupari; non autem debentur eis quasi pretium prædicationis.

Ad sextum dicendum, quod correctio, sive visitatio, est spiritualis actus primo modo, quia alicui ex spirituali officio competit; unde simoniam committit qui pecuniam accipit, ut peccatum quod tenetur revelare aut punire, non revelet nec puniat: nec etiam pro visitatione facienda accipienda est procuratio quasi pretium visitationis, sed quasi debita ex ordinatione Ecclesiæ ad sustentationem; et similiter est de procuratione moderata quam accipere possunt Episcopi in consecra-

[1] Parm. omittit: « non. »
[2] Parm. omittit: « pretium absolutionis, sed quasi. »
[3] Sic cod. — Parm.: « fieri. »
[4] « Stipes magis æstimandæ sunt tabernaculi, quam munera prophetiæ. »

tione Ecclesiarum secundum Ecclesiæ determinationem.

Ad septimum dicendum, quod cum possessiones alicujus loci religiosi non sufficiunt ad sustentandum plures, tunc potest exigi ab eo qui in loco illo vult Deo servire, non quasi pretium religionis, sed ut habeat monasterium unde ei possit providere; et ideo non committitur simonia. Si autem sine gravamine Ecclesiæ potest recipi, simoniacum est aliquid pro receptione exigere.

Ad octavum dicendum, quod docere artes liberales est actus spiritualis secundo modo; et ideo licet magistris artium vendere labores suos, sed non scientiam sive veritatem, quæ spiritualis est; unde dicitur Prov. XXIII, 23 : *Noli vendere * scientiam, et doctrinam et gloriam.*

ien- doc- , et gen-

Ad nonum dicendum, quod judex ex officio suo tenetur judicium reddere : similiter etiam quilibet tenetur ex hoc quod est judicio subditus, ad verum testimonium reddendum. Sed advocatus non tenetur patrocinium suum causæ præstare, nec jurisperitus dare consilium; et ideo, sicut dicit Augustinus *Ad Macedonium*, epist. CLIII, 5. 23, t. V, « Non debet judex vendere [1] verum judicium, aut testis, verum testimonium, quia advocatus vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium. » Non enim advocatus vendens justum patrocinium, justitiam vendit, quæ est spiritualis, sed actum suum; et similiter dicendum est de consilio jurisperiti. Sed judex vendendo verum judicium, simoniam committit, si sit spiritualis judex : alias non committit simoniam, sed graviter peccat; et similiter dicendum est de teste.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, spirituale quod sub pretio poni non debet, est duplex; scilicet ipsa res sacra, ut sacramenta; et actus competens alicui ex officio sacro; et secundum hoc etiam est duplex spirituali annexum : quoddam annexum est ipsis sacramentis, sicut vasa sacra, et hujusmodi; quædam sunt annexa officiis sacris, sicut decimæ, et juspatronatus, secundum quod juspatronatus est potestas præsentandi clericum ad beneficium ecclesiasticum; et in utroque committitur simonia quantum ad id quod de spiritualitate habet.

Ad primum ergo dicendum, quod vasa sacra nullo modo ratione consecrationis vendenda sunt, ut scilicet pro consecratione eorum aliquid plus exigatur; tamen in necessitate Ecclesiæ possunt vendi ex parte ejus quod in eis est non spirituale, scilicet materia auri; et tunc si venduntur ecclesiasticæ personæ, possunt integra vendi ; si autem venduntur aliis non ad usum Ecclesiæ, debent prius frangi præmissa oratione, ne sancta ab aliis tractentur quam a ministris Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod venditio sepulturæ potest intelligi dupliciter. Uno modo quod vendatur terra sacra in sepulturam; et de hoc est similis ratio ac de venditione sacrorum vasorum, quia cœmeterium consecratum potest vendi ratione terræ in necessitate Eccelsiæ, sicut et calix ratione materiæ; non autem potest vendi ratione consecrationis, ut scilicet aliquis pro pecunia ibi sepeliatur. Abraham autem non peccavit emens speluncam duplicem : quia spelunca illa non erat consecrata in sepulturam : vel si erat consecrata, transivit possessio ejus in jurisdictionem cum universitate agri. Emor autem reprehenditur, quia decidit a bona intentione quam prius habuit, volens gratis dare, cum postea eam carissime vendiderit : vel, ut quidam dicunt, Abraham non peccavit redimens jus quod habebat sepeliendi mortuum : quod quamvis ei Emor non denegaret, tamen sciebat Abraham quod ille moleste acciperet, nisi pretium daretur. Sed primum melius videtur. Alio modo dicitur vendi sepultura, si pro officio quod a sacerdotibus in sepultura funeris dicitur, aliquid exigatur; et hoc non licet, ut ex dictis patet. Tamen si consuetudo est quod aliquid detur, potest per superiorem correctio adhiberi in illos qui denegant dare quod consuetudo exposcit.

Ad tertium dicendum, quod juspatronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari. Si autem villa vendatur, et in feudum detur, cui annexum est juspatronatus, transit cum universitate ad illum cui villa datur, vel qui eam emit, non quasi juspatronatus sub venditione cadat.

Ad quartum dicendum, quod jus percipiendi decimas sequitur spirituale officium, quia debetur ministris Ecclesiæ :

[1] « Justum judicium... quia vendit advocatus. »

nec laici possunt habere hujusmodi jus, quamvis aliquando ad tempus fructus decimarum laicis concessus sit propter aliquam Ecclesiæ necessitatem; et tunc hoc modo quo laicis dari potest, ab eis potest redimi ex auctoritate Episcopi. Tamen una ecclesia non potest ab alia emere jus percipiendi decimas.

Ad quintum dicendum, quon jus primogenituræ debebatur Jacob ex divina institutione; et ideo non peccavit emens. sed redemit vexationem suam. Sed Esau vendens peccavit.

ARTICULUS III.

Utrum simonia committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod simonia non committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat, dicens, c. I, quæst. III, c. VIII, col. 550: « Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra, munere linguæ vel indebiti obsequii, vel pecuniæ, largitur vel adipiscitur, simoniacus est. » Quia, ut supra dictum est, judex spiritualis, si vendit judicium, facit simoniam. Sed licet judici spirituali aliquod munus accipere pecuniæ, vel alicujus hujusmodi, ut dicitur *Extra.* de simonia, cap. « Etsi quæstiones. » Ergo simonia non semper committitur per munus a manu.

2. Præterea, Papa potest etiam munus a manu suscipere pro aliquo spirituali. Sed, ut quidam dicunt, Papa non potest committere simoniam, maxime cum aliqua persona ecclesiastica; quia res Ecclesiæ sunt suæ. Ergo non semper committitur simonia per munus a manu.

3. Præterea, Gregorius dicit, lib. III *Epistol.* indict. XI, epist. XVIII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 618: « Ecclesiasticis utilitatibus deservientes[2] dignum est ecclesiastica remuneratione gaudere. » Ergo si datur aliqua præbenda alicui pro obsequio impenso, non est simonia.

4. Præterea, unusquisque licite potest petere quod sibi debetur de jure. Sed ordinato, qui non habet beneficium competens, tenetur de jure ordinator ejus providere. Ergo non peccat, si petat beneficium; et hoc vocatur munus linguæ, scilicet rogatio.

5. Præterea, si fiant preces pro digno, non committitur simonia ex hoc. Sed preces sunt munera linguæ, sive fiant pro digno, sive pro indigno. Ergo munus a lingua non semper facit simoniam.

6. Præterea, hypocritæ faciunt bona spiritualia propter laudes hominum, et tamen non dicuntur simoniaci. Ergo munus a lingua non facit simoniam.

7. Præterea, sicut amor pecuniæ est cupiditatis, ita amor consanguineorum est carnalitatis. Sed si intuitu pecuniæ detur alicui præbenda, est simonia. Ergo similiter si detur intuitu consanguinitatis; et tamen ibi non est aliquis prædictorum modorum; ergo sunt insufficientes.

8. Præterea, in commutationibus etiam dignitatum vel ecclesiasticorum beneficiorum committitur simonia. Sed ibi non est aliquod munus. Ergo etc.

9. Præterea, aliqui prælati recipiunt fructus Ecclesiarum vacantium, et postea conferunt, retenta sibi parte proventuum; in quo non videtur aliquod munus esse; et tamen est ibi simonia. Ergo etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod simonia, ut dictum est, consistit in emptione et venditione spiritualium, vel eorum quæ sunt eis annexa. Emptio autem vel venditio consistit non solum in datione et acceptione pecuniæ, sed omnium eorum quorum potest pretium numismate mensurari: in his enim est liberalitas, secundum Philosophum. Constat autem quod in eisdem est liberalis datio, et venditio, quæ est contraria. Omnis autem temporalis commodi pretium potest numismate mensurari; et ideo quicumque pro aliquo temporali commodo dat aliquod spirituale, vel annexum, simoniam committit. Bonum autem temporale quod potest aliquis ab alio expectare, vel est ex parte animæ, sicut amicitia aut favor aliquis; et quantum ad hoc est munus a lingua: vel ex parte corporis, sicut aliquis actus corporaliter exercitus, vel obsequium aliquod exhibitum; et quantum ad hoc est munus ab obsequio: vel est aliquid exteriorum bonorum; et sic est munus a manu[3], quod consistit in exterioribus bonis. Quantum ad primum com-

[1] Cfr. 2-2, q. C, a. 5.
[2] « Desudantes ecclesiastica dignum est. »
[3] Al.: « sicut obsequium aliquod exhibitum (quod omittebatur paulo supra) vel consistit, etc. »

mittitur simonia per munus a lingua, quia lingua opinionem exprimit, et gratiam conceptam; quantum ad secundum per munus ab obsequio; quantum ad tertium per manus a manu.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesiæ judicium est quantum ad exteriora: et quia non est probabile quod animus judicis spiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideo in parvis muneribus judici datis non judicat simoniam committi. Sed apud Deum, qui cor videt, simonia est in parvis et in magnis muneribus, si animus judicis ex eis flectatur.

Ad secundum dicendum, quod opinio illa erronea est. Si enim Papa pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret sicut et alius homo : quia in [1] Petro, cui Papa succedit, simoniæ vitium damnationem inchoavit in novo Testamento : et quamvis res Ecclesiæ sint aliquo modo Papæ, non sunt tamen ejus omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet. Non est autem dubium quod simoniam committeret, si quis aliquod spirituale debitori suo daret, ut quod suum est recuperaret; et ita etiam in proposito Papa a simonia non excusaretur, si, quod absit, spiritualia pro temporalibus rebus Ecclesiarum daret.

Ad tertium dicendum, quod obsequium aut est honestum, aut inhonestum. Si quidem sit honestum obsequium, ex ipso obsequio quandoque redditur homo dignus beneficio ecclesiastico, sicut et aliis bonis operibus ; et tunc si pactio non intervenit, potest absque simonia beneficium ecclesiasticum dare ei qui obsecutus est, ut non habeatur oculus ad obsequium principaliter, sed ad dignitatem personæ; et sic loquitur Gregorius. Si autem sit inhonestum, tunc est omnino simonia.

Ad quartum dicendum, quod munus linguæ duplex est : vel quod in ipso actu linguæ consistit, sicut laus ; vel quod ex lingua initium sumit; sicut cum quis ex hoc quod precibus alicujus satisfacit, favorem expectat. Qui enim dat aliquod spirituale pro favore vel laude acquirenda, non est dubium quin simoniam committeret. Quando ergo preces fiunt pro indigno, satis apparet quod nihil aliud movet nisi favor, aut etiam periculum evitandum : quia etiam carere malo quoddam bonum est, ut dicit Philosophus in V *Ethic.*, cap. VI. Et ideo quando fiunt preces pro indigno, vel aliquo potente qui periculum comminatur, quæ dicuntur preces armatæ ; manifeste simonia committitur, si propter hoc beneficium ecclesiasticum detur. Si autem pro digno fiant quantum ad judicium hominum, probabile est quod dans magis moveatur intuitu dignitatis personæ quam favore precum; et ideo non reputatur simonia. Si tamen principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis ; quantum ad divinum judicium simoniam committit et rogatus et rogans, si hoc intendat, sive aliquis pro se roget, sive pro alio. Potest enim aliquis pro se petere si dignus sit, beneficium ecclesiasticum non habens curam animarum, si indiget ; sed non si habeat curam animarum, quia præsumptosum est. Nec tamen est simonia nisi pro tanto quod ex ipsa præsumptione indignus reddatur ; et tunc preces suæ ex hoc ipso quod rogat, pro indigno fiunt.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod emptio et venditio in quibus simonia consistit, sunt voluntariæ communicationes, quia ex consensu utriusque fiunt. Sed hypocrita per ea quæ facit, favorem humanum sibi usurpat per modum furti, quod est involuntaria communicatio; et ideo, proprie loquendo, simoniam non committit.

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat ratione consanguinitatis præbendam alicui principaliter : aut intendit temporale bonum illius cui datur, et non alterius ; et sic peccat graviter, sed simoniam non committit, quia non vendit, cum nihil accipiat : aut intendit aliquod bonum in seipsum redundans, sic quod magnificetur per hoc, et nobilitetur domus sua; vel quod ipse in consanguineis sit fortior ; et sic ipse aliquid accipere sperat pro quo spiritualia dat, et simoniam committit : et reducitur ad id munus in quo continetur commodum quod ex tali datione sperat.

Ad octavum dicendum, quod in tali permutatione est simonia, si pro aliquo terreno commodo utriusque, vel alterius, talis commutatio fiat; si autem pro aliquo spirituali, utpote quia hic in illo loco melius possit Deo servire, non est si-

[1] Sic cod. — Parm. : « sub. » — Porro cod. habent : « in ipso » quia Petrus ipse credidit se Simoniacum fore, si spiritualia Simoni Mago venderet.

monia; unde tunc potest fieri commutatio ex auctoritate Episcopi diœcesani.

Ad nonum dicendum, quod in hoc distinguendum est : quia si ante donationem præbendæ proventus percipiat pro aliqua justa causa, et non intervenit aliqua conventio cum eo cui dare disposuit [1], non est simonia : si autem pactio intervenit, ut ante receptionem, vel post accipiat, simoniacum est.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Neque ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum surrogare :» non quia ordinem non receperit, sed quia male promotus est ; quod contingit dupliciter. Uno modo ex parte ordinantis, sive cum est hæreticus, sive simoniacus, vel quocumque alio modo ab Ecclesia separatus, et sic est in proposito : sive cum ordinatur a non suo Episcopo sine licentia et auctoritate proprii Episcopi ; et tunc debet deponi, nisi Episcopus ponat spem in ratihabitatione alterius Episcopi, sicut de beato Epiphanio in *Epistola sua* ad Joannem Episcopum [2] Hierosolymorum legitur : sive ordinetur ab Episcopo qui abrenuntiavit officio et loco. Si enim officium sibi retinuerit, loco abrenuntians, potest conferre minores ordines, et, de licentia Episcopi, etiam majores. Alio modo est [3] male promotus, quia non promovetur sicut debet : quod contingit dupliciter. Primo, quia furtive accipit ordinem, ut cum accipit duos ordines sacros una die, vel unumquemque sine licentia Episcopi ; et pœna talium est depositio ; et tunc si fuit super hoc lata excommunicatio, solus Papa potest cum eo dispensare : si autem non fuit, potest etiam Episcopus dispensare, præcipue in minoribus ordinibus, vel si claustrum intraverit. Secundo, quia prætermittit aliquem ordinem ; et tunc, si ex malitia facit, debet deponi, quamvis characteerm recipiat : si vero ignoranter, debet sibi imponi pœna ab Episcopo, et interim careat executione ordinis, quousque ordinem prætermissum recipiat.

« Quisquis horum alterum vendit sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit. » Hoc est intelligendum de illis quorum unum quod venditur, ordinatur ad alterum, quod sub pretio cadere non potest : sic beneficia ecclesiastica sunt ordinata ad ministrorum Ecclesiæ sustentationem ; et sic non potest ministrari de jure patronatus, quod per se non venditur, quamvis transeat cum venditione villæ ; quia dominium villæ non est ordinatum ad jus patronatus.

« Simoniacæ autem hæresis tripartita est distinctio. » Simoniacus proprie dicitur qui est reus hujus peccati, vel dando vel accipiendo aliquod sacrum pro pretio. Contingit autem quandoque in ipsa datione simoniam intervenire per mediatores, altero vel utroque ignorante ; et tunc fit simoniace ordinatio, quamvis non sit simoniacus qui ordinat vel ordinatur. Quandoque etiam potest esse simoniacus ex alia causa, et nullum vitium ex ipsa datione spiritualium intervenire ; et tunc non simoniace ordinatur aliquis, quamvis sit simoniacus vel ordinans vel ordinatus ; et secundum hoc distinguuntur modi in *Littera* positi.

« Sacri canones sanxerunt etc. » Hic nota, quod tria tempora sunt observanda in ordinibus. Primo tempus ætatis ordinandi : circa quod sciendum est quod secundum antiqua jura a septimo anno usque ad duodecimum potest accipere omnes minores ordines : a duodecimo usque ad vigesimum primum potest recipere acolythatum et subdiaconatum, ita quod in vigesimoprimo subdiaconatum recipiat ; in vigesimo sexto potest recipere diaconatum, in trigesimo presbyteratum ; et postmodum potest fieri Episcopus. Sed nunc abbreviatum est tempus : quia subdiaconatum potest recipere quando pervenerit ad annos discretionis, ut possit cognoscere votum continentiæ, et presbyter fieri in vigesimo quinto anno ; et diaconatum circa vigesimumprimum annum, et præcipue in religiosis: Episcopus autem in trigesimo anno. Secundo debet considerari tempus determinatum anni, in quo fiunt ordines : circa quod sciendum est, quod majores ordines in sex temporibus anni possunt celebrari, scilicet, in quatuor sabbatis quatuor temporum et in sabbato ante dominicam de Passione et in vigilia Resurrectionis. Papa tamen in die dominico et festis præcipuis confert subdiaconatum ; et in his etiam die-

[1] Parm. : « disponit. »
[2] Hanc latine reddidit Hieronymus anno 394, et est LI. inter Hieronymianas, *Pat lat.* t. XXII, coll. 517-27.
[3] Al. : « etiam »

bus quibus Episcopus potest conferre minores ordines. Episcopi autem in die dominico consecrandi sunt. Tertium tempus est distantia inter ordines suscipiendos : circa quod sciendum est, quod aliquis potest accipere omnes minores ordines una die; non tamen unum de minoribus cum subdiaconatu, nec duos de majoribus simul. Potest tamen in dominica consecrari in Episcopum qui præcedenti die factus est sacerdos. De illis autem qui gradatim ad clericatum accedunt, sciendum est, quod possunt in octo annis recipere omnes ordines ; ita quod in primis duobus recipiant minores, in aliis quinque tres majores. Monachus tamen posset omnes recipere per annum, et etiam alii dispensative propter necessitatem Ecclesiæ.

DISTINCTIO XXVI.

De sacramento conjugii, cujus institutio et causa ostenditur.

Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino, non tamen ad remedium, sed ad officium. Refert enim Scriptura Gen. II, in Adam misso sopore, atque una de costis ejus sumpta, et exinde muliere formata, virum, in spiritu intelligentem ad quem usum mulier facta esset, post extasim prophetice dixisse : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea : propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ; et erunt duo in carne una.*

De duplici institutione conjugii.

Conjugii autem institutio duplex est. Una ante peccatum ad officium facta est in paradiso, ubi esset torus immaculatus et nuptiæ honorabiles, ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent : altera post peccatum ad remedium facta extra paradisum propter illicitum motum devitandum. Prima ut natura multiplicaretur; secunda ut natura exciperetur, et vitium cohiberetur. Nam et ante peccatum dixit Deus, Gen. I, 28 : *Crescite et multiplicamini;* et post peccatum, omnibus pene hominibus per diluvium consumptis. Quod vero ante peccatum institutum fuerit conjugium ad officium, post peccatum vero ad remedium concessum, Augustinus testatur, dicens *Super Gen. ad litteram*, lib. IX, cap. VII, t. VII, p. 254, ed. L. Vivès. « Quod sanis est ad officium, ægrotis est ad remedium. Infirmitas enim incontinentiæ, quæ est in carne per peccatum mortua, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipitur honestate nuptiarum. » Si vero non peccassent primi homines, sine carnis incentivo ac fervore libidinis ipsi ac successores eorum convenirent. Et sicut remunerabile est aliquod bonum opus, sic coitus eorum bonus esset et remunerabilis. Quia vero propter peccatum lethalis concupiscentiæ lex membris nostris inhæsit, sine qua carnalis non fit commixtio; reprehensibilis est et malus coitus, nisi excusetur per bona conjugii.

Quando secundum præceptum, quando secundum indulgentiam, contractum sit conjugium.

Prima institutio habuit præceptum, secunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apostolo, I Corinth. VII, humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Indulgentia vero, quia meliora non eligit, remedium habet, non præmium; a quo si quis declinaverit, meretur exitiale judicium. Quod secundum indulgentiam conceditur, voluntarium est, non necessarium : alioquin transgressor esset qui illud non faceret. Et potest sane intelligi illud sub præcepto dictum hominibus primis ante peccatum, Gen. I, 28 : *Crescite et multiplicamini;* quo etiam post peccatum tenebantur usquequo est facta multiplicatio, post quam secundum indulgentiam matrimonii contractus fuit. Ita etiam post diluvium, quo universum pene humanum genus deletum est, secundum præceptum dictum est filiis Noe, Gen. IX, 1 : *Crescite et multiplicamini.* Multiplicato vero homine, secundum indulgentiam contractum est, non secundum imperium.

Quibus modis accipiatur indulgentia.

Indulgentia autem diversis modis accipitur; scilicet pro concessione, pro remissione, pro permissione. Et est permissio in novo testamento de minoribus bonis, et de minoribus malis. De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est in remedium. De minoribus malis, id est de venialibus, est coitus qui fit causa incontinentiæ. Illud, scilicet conjugium, indulgetur, id est conceditur; istud vero, id est coitus talis, permittitur, id est toleratur, ita quod non prohibetur.

Quod nuptiæ sint bonæ.

Fuerunt autem nonnulli hæretici nuptias detestantes, qui Tatiani appellati sunt : hi nuptias omnino damnant, ac pares fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt, nec recipiunt in suorum numero conjugio utentem marem vel feminam. Quod autem res bona sit conjugium, non

modo ex eo probatur quod Dominus legitur conjugium instituisse inter primos parentes, sed etiam quod in Cana Galilææ nuptiis interfuit Christus, easque miraculo commendavit, aqua in vinum conversa : qui etiam postea virum dimittere uxorem prohibuit, nisi causa fornicationis. Apostolus etiam ait, I Corinth. VII, 36 : *Virgo non peccat, si nubat.* Constat ergo rem bonam esse matrimonium; alioquin non esset sacramentum : sacramentum enim sacrum signum est.

Cujus rei sacramentum sit conjugium.

Cum ergo conjugium sacramentum sit, et sacrum signum est, et sacræ rei, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiæ, sicut ait Apostolus, Ephes. V, 81 : *Scriptum est*, inquit, *Relinquet homo patrém et matrem, et adhærebit uxori suæ; et erant duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum, et secundum permixtionem corporum; sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, quia idem vult cum eo, et ipse formam sumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponso spiritualiter et corporaliter, id est caritate ac conformitate naturæ. Hujus utriusque copulæ figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiæ, quæ fit per caritatem, significat; commixtio vero sexuum illam significat quæ fit per naturæ conformitatem.

Qualiter intelligendum sit illud: « Mulier illa non pertinet ad matrimonium cum qua non est commixtio sexuum. »

Inde est quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quæ non experitur carnalem copulam. Ait enim Augustinus, et habetur in *Decret.*, c. XXXII, q. II. cap. « Non est dubium, » « Non [1] dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium cum qua docetur non fuisse commixtio sexus. » Item Leo Papa, *Ep.* CLXVII, *Pat. lat.* t. LIV, col. 1204, « Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut præter commixtionem sexuum non habeat in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium in qua docetur non fuisse nuptiale mysterium. » Item Augustinus, lib. *De bono conjug.* : « Non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum. » Hoc si secundum superficiem verborum quis acceperit, inducitur in errorem tantum ut dicat, sine carnali copula non posse contrahi matrimonium, et inter Mariam et Joseph non fuisse conjugium, vel non fuisse perfectum; quod nefas est sentire. Tanto enim sanctius fuit atque perfectius, quanto a carnali opere immunius. Sed superius posita, ea ratione dicta intelligendum est, non quin pertineat mulier illa ad matrimonium cum qua non est permixtio sexuum, sed non pertineat ad figuram conjunctionis Christi et Ecclesiæ. Figurat enim illam unionem Christi et Ecclesiæ quæ est in caritate, sed non illam quæ est in naturæ conformitate. Est ergo et in illo matrimonio typus conjunctionis Christi et Ecclesiæ; sed illius tamen qua Ecclesia Christo caritate unitur, non illius qua per susceptionem carnis capiti membra uniuntur. Nec ideo tamen minus sanctum est conjugium : quia, ut ait Augustinus, loc. cit., « in nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas ventris. » Est etiam conjugium signum spiritualis conjunctionis, et dilectionis animorum, qua inter se conjuges uniri debent : unde Apostolus ait, Ephes. V : *Viri diligite uxores vestras ut corpora vestra.*

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem Ecclesiæ, hic incipit determinare de matrimonio, quod ordinatur ad materialem multiplicationem fidelium; et dividitur in partes duas : in prima determinat de matrimonio ; in secunda de personis contrahentibus matrimonium, XXXVI distinct., ibi : « Nunc superest attendere quæ personæ sint legitimæ ad contrahendum matrimonium. » Prima in duas : in prima determinat ea quæ pertinent ad matrimonium, inquantum est sacramentum ; in secunda determinat causas matrimonii, XXVII distinct., ibi : « Post hoc advertendum est quid sit conjugium. » Prima in duas : in prima determinat de institutione matrimonii ; in secunda significationem ipsius : hæc enim duo omnibus sacramentis communia sunt, ibi : « Cum alia sacramenta etc. » Circa primum tria facit : primo ostendit duas matrimonii institutiones; secundo ostendit differentiam illarum, ibi : « Prima institutio habuit præceptum ; » tertio excludit quemdam errorem qui potest ex prædictis habere occasionem, ibi : « Fuerunt autem nonnulli hæretici nuptias detestantes. » Circa secundum duo facit : primo ostendit differentiam inter secundam institutionem et primam, per hoc quod prima fuit in præcepto, secunda habuit indulgentiam [2] ; secundo ostendit qualiter hæc

[1] Cfr. *Decret.*, caus. XXVII, q. I, c. XVI, col. 1397. Non est Augustini, sed Leonis *ad Rusticum ep.* XC.

[2] Al. : « indignationem. »

indulgentia sumatur, ibi : « Indulgentia autem diversis modis accipitur. »

« Cum ergo conjugium sacramentum sit, sacrum signum est, et sacræ rei. » Hic determinat de significatione matrimonii ; et circa hoc duo facit : primo determinat matrimonii significationem ; secundo excludit quamdam falsam opinionem, quæ ex prædictis ortum habuit, ibi : « Inde est quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quæ non experitur carnalem copulam. » Circa quod tria facit : primo ponit illa quæ videntur esse pro dicta opinione ; secundo ostendit opinionem esse falsam, ibi : « Hoc ergo si secundum verborum superficiem quis acceperit, inducitur in errorem ; » tertio respondet ad probationem, ibi : « Sed superius posita, ea ratione dicta intelligendum est, etc. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de matrimonio secundum quod est in officium naturæ. Secunda de eo secundum quod est sacramentum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum matrimonium sit naturale ; 2° utrum nunc sit in præcepto ; 3° utrum actus ejus sit licitus ; 4° utrum possit esse meritorius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit naturale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit naturale. Quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Præterea, id quod est de jure naturali invenitur in hominibus secundum quemlibet eorum statum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum : quia, sicut dicit Tullius in principio *Rhetor.*, sive *De invent.*, lib. I, homines a principio silvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias, in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Præterea, naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes, cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Præterea, illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quæ potest esse sine matrimonio, ut patet in in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est quod in principio Digestorum, in *Digesto veteri*, lib. I, tit. I. leg. 1, dicitur : « Jus naturale est maris et feminæ conjunctio quam nos matrimonium appellamus. »

Præterea, in VIII *Ethic.*, cap. XII, dicit Philosophus, quod homo magis est naturaliter conjugale animal quod politicum. Sed homo est naturaliter animal politicum et gregale, ut ipse dicit. Ergo naturaliter est conjugale ; et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturæ ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc. ; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quæ mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales ; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis : non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum, VIII *Ethic.*, cap. XI, tria a parentibus habemus : scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet : quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quæ ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus ; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quædam opera sunt competentia viris, quædam mu-

lieribus ; unde natura movet ut sit quædam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. XII.

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquod inclinat dupliciter. Uno modo quia est conveniens naturæ generis ; et hoc est commune omnibus animalibus : alio modo quia est conveniens naturæ differentiæ qua species humana abundat a genere, inquantum est rationalis ; sicut actus prudentiæ et temperantiæ. Et sicut natura generis quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus ; ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ quantum ad secundam rationem assignatam ; unde Philosophus hanc rationem assignat hominibus supra alia animalia. Sed quantum ad primam[1] rationem inclinat ex parte generis ; unde dicit quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat eodem modo in omnibus animalibus, quia quædam animalia sunt quorum filii statim nati possunt sibi sufficienter victum quærere, vel ad quorum sustentationem mater[2] sufficit : et in his non est aliqua determinatio masculi ad feminam. In illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud ; sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis[3] inclinat.

Ad secundum dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem ; si tamen accipiatur principium proprium ipsius gentis per quod ab aliis gentibus est distincta, quia non in omnibus perducitur ad effectum hoc ad quod naturalis ratio inclinat : non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Philosophum, in VII *Ethicor.*, natura humana non est immobilis sicut divina ; et ideo diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundum diversos status et conditiones hominum ; quamvis ea quæ sunt in rebus divinis naturaliter nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit esse in prole[4], sed esse perfectum, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium adhuc maneat sub præcepto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub præcepto. Quia præceptum obligat quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub præcepto, ut in *Littera* dicitur ; nec unquam hoc præceptum legitur revocatum, immo confirmatum, Matth., XIX, 6 : *Quos* Deus conjunxit, homo* * Qu
non separet. Ergo adhuc matrimonium Deum.
est sub præcepto.

2. Præterea, præcepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est. Ergo etc.

3. Præterea, bonum speciei melius est quam individui : quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in I *Ethic.*, cap I. Sed præceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivæ adhuc obligat. Ergo multo magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Præterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio generis humani cessaret. Cum ergo hoc idem sequatur, si quilibet libere potest a matrimonio abstinere ; videtur quod matrimonium sit in præcepto.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VII, 38, *Qui non jungit* matrimonio virginem suam, *melius facit*, scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub præcepto.

Præterea, nulli debetur præmium pro transgressione præcepti. Sed virginibus debetur speciale præmium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub præcepto.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod

[1] Al. : « ad potentiam rationem. »
[2] Sic cod. — Parm. : « alter. »
[3] Al. : « gentis. »
[4] Al. : « personale » item « personæ. »

natura inclinat ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis inclinatio quemlibet obligat; quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis : et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud; ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et ædificatoriam, et hujusmodi officia, quæ sunt necessaria communitati humanæ : sed inclinationi naturæ satisfit cum per diversos diversa complentur de prædictis. Cum ergo ad perfectionem humanæ multitudinis sit necessarium aliquos contemplativæ vitæ inservire, quæ maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam secundum philosophos; unde Theophrastus [1] probat quod sapienti non expedit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud non est revocatum; nec tamen obligat unumquemque ratione jam dicta, nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut dictum est. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel illo; unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, alium ad aliud : et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quod unus eligit unum officium, ut agriculturam, alius aliud; et sic etiam contingit quod quidam eligunt matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

ARTICULUS III.

Utrum actus matrimonialis semper sit peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis semper sit peccatum. I *Corinth.* VII, 29 : « *Qui nubunt, sint tamquam non nubentes*. Sed non nubentes non habent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea, Isaiæ LIX, 2 : *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo; unde Exod. XIX, præcipitur populo qui debebat Deum videre, quod non accedant ad uxores suas; et Hieronymus dicit, epist. CXXIII, *Pat. lat.* t. XXII, col. 1054, quod in actu matrimoniali Spiritus sanctus Prophetarum corda non tangit. Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper turpis est. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit. Ergo est peccatum.

5. Præterea, de similibus specie idem est judicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii.

6. Præterea, superfluum in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimonii est superfluitas delectationis, adeo quod absorbet rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus in VII *Ethic.*, cap. XII, dicit, quod impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere. Ergo semper actus matrimonialis est peccatum.

Sed contra; I Corinth. VII, 76 : *Virgo non peccat, si nubat*; et I Timoth. V, 14 : *Volo juvenculas* * *nubere, filios procreare.* *Juniores.
Sed procreatio filiorum non potest fieri sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; alias Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto : I Corinth. VII, 3 : *Uxori vir debitum reddat.* Ergo non est peccatum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod supposito quod natura corporalis sit a Deo bono instituta, impossibile est dicere, quod ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala; et ideo, cum inclinatio sit naturæ ad

[1] In lib. *De nuptiis* qui excidit. Vid. Hieronymum lib. I, *Contra Jovinian. Pat. lat.* t. XXIII, col. 276.

prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere, quod actus quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur secundum quorumdam insaniam, quod res corporales causatæ sunt a deo malo; ex quo forte ista opinio derivatur quæ in *Littera* tangitur; et ideo est pessima hæresis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cum dixit : *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi * non utentes.* Sed in utroque fruitionem prohibuit; quod patet ex ipso modo loquendi : non enim dixit : Sint non utentes, vel non habentes : sed *quasi non utentes*, vel non habentes.

* *Tanquam non utantur.*

Ad secundum dicendum, quod Deo conjungimur et secundum habitum gratiæ, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non autem quod separat secundam : quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus; et hoc præcipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam; et propter hoc, illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo continentia ab uxoribus; et secundum hoc etiam dicitur quod Spiritus sanctus quantum ad actum revelationis secretorum non tangebat mentes Prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod turpitudo illa concupiscentiæ quæ actum matrimonii semper concomitatur, non est turpitudo culpæ, sed pœnæ, ex peccato primo proveniens; ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur excusari quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet : quia [1] quædam excusantur a toto, quædam a tanto; et quia actus matrimonialis propter corruptionem concucupiscentiæ habet similitudinem actus inordinati, ideo pro bono matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis sint idem speciei naturæ, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ; et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad sextum dicendum, quod superfluum passionis quod virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etiam si tunc non ordinetur homo, tamen est a ratione præordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrum actus matrimonialis sit meritorius.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim [2] dicit *Super Matth.*, hom. I *Pat. Græc. lat.* t. LVI, col. 631. « Matrimonium etsi utentibus se pœnam non infert, mercedem tamen non præstat. » Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium; quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale : quia etiam primus motus in hujusmodi delectatione est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed contra, omnis actus in quo impletur præceptum, est meritorius, si ex

[1] Parm. : « quorum. »

[2] Non Chrysostomus, sed auctor *Operis imperf. in Matth.*

caritate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi : quia dicitur I Corinth. vii, 3 : *Uxori vir debitum reddat.* Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo est meritorius.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in II lib [1]. dictum est, actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel justitiæ, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens infra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale. Si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere id facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit motus virtutis ; vel non ordinetur, et sic erit motus libidinis.

Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad præmium substantiale est ipsa caritas : sed quantum ad aliquod accidentale præmium ratio meriti consistit in difficultate actus ; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum, quod homo potest mereri in minoribus bonis et in majoribus : unde quando aliquis minora bona dimittit ut majora faciat, laudandus est a minus meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum quod indulgentia quandoque est de minoribus malis ; et sic indulgetur actus matrimonii prout ad ipsum movet libido infra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum : sed prout ad ipsum movet virtus, ut est meritorius, non habet indulgentiam nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quod concessio. Nec est inconveniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur : quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis ; sed ad meritum præmii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quod primus motus secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod ordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali ; et ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de matrimonio secundum quod est sacramentum : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum sit sacramentum ; 2° de institutione ipsius ; 3° de effectu ; 4° de integritate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novæ legis habet aliquam formam quæ est de essentia sacramenti. Sed benedictio quæ fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, « Sacramentum, secundum Hugonem, lib. I *De sacram.*, part. ix, cap. ii, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 317, est materiale elementum. » Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quæ fuit pœnalis, cum habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, omne sacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et Ecclesiæ quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

5. Præterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem ; alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed contra est quod dicitur Ephes. v, 32 : *Sacramentum hoc magnum est, etc.*

[1] D. xl, a. v.

Præterea, sacramentum est sacræ rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa, ut in I dist. dictum [1] est ; unde, cum hoc inveniatur in matrimonio inter sacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis quæ est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia ; et ideo, sicut pœnitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad pœnam, conformat tamen ei quantum ad caritatem per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in isto sacramento, sed res significata, non contenta ; et talem rem nullum sacramentum efficit, sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit, ut dicetur. Magister autem posuit rem non contentam : quia erat hujus opinionis quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria : quia sacramenta tantum sunt actus exterius apparentes ; sed res et sacramentum est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus ; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti : non contenta autem est res quam Magister determinat.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium debuit institui ante peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debuit institui ante peccatum. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo non debuit institui.

Præterea, sacramenta sunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Præterea, ad idem sufficit una institutio. Sed matrimonium fuit institutum etiam post etiam peccatum, ut in *Littera* dicitur. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Præterea, institutio sacramenti debet esse a Deo. Sed ante peccatum verba quæ ad matrimonium pertinent, determinate non sunt dicta a Deo, sed ab Adam : illa autem verba quæ Deus dixit, Gen. I, 28 : *Crescite et multiplicamini*, dicta sunt etiam brutis, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Præterea, matrimonium est sacramentum novæ legis. Sed sacramenta novæ legis a Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est quod dicitur Matth. XIX, 4 : *Non legistis, quod * ab initio qui fecit hominem, masculum et feminam fecit illos, etc.*

* *Quia qui fecit hominem ab initio... fecit eos.*

Præterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum necessaria erat homini procreatio prolis, ut in II lib. [2] dictum est. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status ; et ideo oportet quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum : secundum autem quod remedium præbet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturæ ; secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi ; sed secundum quod repræsentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiæ, institutionem habuit in nova lege ; et secundum hoc est

[1] Q I, a. II, q. 1.

[2] D. XX.

sacramentum novæ legis. Quantum autem ad alias utilitates quæ ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium ; ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti ; sed quantum ad primam institutionem competit ei quod sit in officium naturæ ; quantum vero ad ultimam quod sit in officium civilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quæ diversimode competit secundum diversos status ; sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur; sed quod talis pœna tali culpæ apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est tantum remedium contra peccatum, sed est principaliter in officium naturæ ; et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est remedium.

Ad tertium dicendum, quod secundum diversa quæ oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quod diversas habeat institutiones ; et sic illa diversa institutio non est ejudem secundum idem.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo in hoc quod homini mulierem in adjutorium de costa formavit, et dixit eis : *Crescite et multiplicamini, etc.* ; quod quamvis aliis animalibus dixit, non tamen per ea eodem modo implendum sicut per homines. Adam autem verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium est sacramenmentum novæ legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex prædictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium conferat gratiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam. Quia secundum Hugonem, lib. I *De sacram.* part. IX, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 317, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt [1]. Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quæ sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. Præterea, omne sacramentum conferens gratiam, confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiæ ; quia [2] hoc esset Pelagiana hæresis, quod actus nostri sint causa gratiæ ; verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiæ, cum ex eis non sit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio detur gratia contra vulnus concupiscentiæ, debent omnes homines matrimonium contrahere ; et sic esset valde stultum a matrimonio abstinere.

4. Præterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eodem a quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem : quia, sicut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. ult., insatiabilis est concupiscentiæ appetitus, et per operationem [3] congruam augetur. Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiscentiam.

Sed contra, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiæ, ut in I dist. patuit. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, erit causa gratiæ.

Præterea, Augustinus dicit *Super Gen. ad litteram*, lib. IX, cap. VII, t. VII, p. 254, ed. L. Vivès, quod matrimonium est ægrotis in remedium. Sed non est in remedium nisi inquantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciæ ad reprimendum concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo confertur in ipso gratia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod matrimonium nullo modo est causa gratiæ, sed est tantum signum. Sed hoc non potest

[1] « Ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. »

[2] Sic cod. — Parm. omittit : « quia hoc esset Pelagiana hæresis quod actus nostri sint causa gratiæ. »

[3] Al. : « oppositionem. »

stare : quia secundum hoc in nullo differet a sacramentis veteris legis ; unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novæ legis annumeraretur. Quod enim remedium præbeat satisfaciendo concupiscentiæ, ne in præceps [1] ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus.

Et ideo alii dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum a malo : quia excusatur actus a peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum : quia hoc etiam in veteri lege habuit ; et ideo dicunt, quod facit recedere a malo, inquantum mitigat concupiscentiam ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit [2] aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare : quia eadem gratia est quæ impedit peccatum, et quæ ad bonum inclinat, sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit.

Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur ; et hoc probabilius est : quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa ; sicut patet quod omnibus potentiis animæ respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia sine qua id convenienter facere non posset ; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est ; et sic ista gratia data est ultima res [3] contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aqua baptismi habet quod corpus tangat et cor [4] abluat ex tactu carnis Christi ; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repræsentavit ; et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod sicut aqua baptismi vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, sed ad characterem ; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii ; et hujusmodi nexus ex virtute divinæ institutionis dispositive operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiæ morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest præstari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentiæ, ut reprimatur in sua radice ; et sic remedium præstat matrimonium per gratiam quæ in eo datur. Alio modo ex parte actus ejus ; et hoc dupliciter. Uno modo ut actus ad quem inclinat concupiscentia, exterius turpitudine careat ; et hoc fit per bona matrimonii, quæ honestant carnalem concupiscentiam. Alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur ; quod fit ex ipsa natura actus ; quia dum concupiscentiæ satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat ; propter quod dicit Apostolus, I Corinth. VII, 9 : *Melius est nubere quam uri.* Quamvis enim opera concupiscentiæ congrua [5] secundum se nata sint concupiscentiam augere ; tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt : quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus.

ARTICULUS IV.

Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimoniali [6].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est, Gen. II, 24 : *Erunt duo in carne una.* Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, id quod pertinet ad significationem sacramenti, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem sacramenti, ut in *Littera* dicitur. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hujusmodi sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine

[1] Al. : « in præsenti. »
[2] Parm. : « sit. »
[3] Sic cod. Parm. : « ut jam res. »
[4] In Editis : « et corpus. »
[5] Al. : cognita. »
[6] 3, q. XXIX, a. 2.

carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam præstat, de quo dicit Apostolus, I Corinth. VII, 9, quod *melius est nubere quam uri.* Sed hoc remedium non præstat in his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quod prius.

Sed contra, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Præterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in *Littera* dicitur. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod duplex est integritas. Una quæ attenditur secundum perfectionem primam, quæ consistit in ipso esse rei; alia quæ attenditur secundum perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur, ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad secundum [1] dicendum quod significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium; unde exhoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, ostenditur quod sit de secunda integritate, et non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, quod pertinet ad integritatem secundam.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino. » Videtur quod de matrimonio debuerit determinare ante ordinem : quia prius est quod animale est quam quod spirituale est, ut dicitur I Corinth. XV. — Et dicendum, quod quamvis sit primum in via generationis, tamen in via sanctitatis et perfectionis est posterius; et ideo illud sacramentum quod habet minimum de spiritualitate, ultimo debet inter sacramenta ordinari.

« Una de costis ejus sumpta, et exinde muliere formata. » De hoc dictum est in II lib.

« Prophetice dixisse, » ut prophetia referatur ad mysterium Christi et Ecclesiæ, quod prævidit; non ad usum mulieris qui sensu [2] percipi poterat [3] naturali ratione, nec sequitur quod si Incarnationis mysterium prævidit, suum casum præsciverit, etiam supposito quod Christus non fuisset incarnatus homine non peccante : quia multa sunt quorum unum non est sine altero, quamvis unum sine altero possit intelligi.

« Remedium habet, non præmium, » scilicet accidentale, quale habet virginitas; scilicet aureolam.

DISTINCTIO XXVII.

Quæ sint consideranda in conjugio.

Post hoc advertendum est, quid sit conjugium, et quæ sit efficiens causa conjugii, et causa propter quam contrahi debeat, et quæ sint bona conjugii, et quomodo per ea excusetur coitus carnalis, et quæ sint legitimæ personæ ad matrimonium. Sunt et alia plura in matrimonio consideranda quæ sub compendio pestringemus.

[1] Parm. omnino omittit : « Ad secundum, etc. »
[2] Al. : « quæ consensu percipi, etc. » — Parm. : « Quæ solo sensu. »
[3] Nicola. : « seu naturali ratione. »

Quid sit conjugium.

Sunt ergo nuptiæ vel matrimonium, viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas, individuam vitæ consuetudinem retinens. Ad individuam consuetudinem vitæ pertinet quod absque consensu alterius neuter continentiam profiteri potest vel orationi vacare : quod inter eos, dum vivunt vinculum conjugale permanet, ut alii se copulare non liceat, et ut invicem alter exhibeat quod quisque sibi. Hac autem descriptione legitimorum et fidelium tantum matrimonium includitur.

De consensu qui efficit conjugium.

Efficiens autem causa matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus, nec de futuro, sed de præsenti. Si enim consentiunt in futurum, dicentes : Accipiam te in virum, et ego te in uxorem : non est iste consensus efficax matrimonii. Item si consentiant mente, et non exprimant verbis, vel aliis certis signis ; nec talis consensus efficit matrimonium. Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt ; si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum, quibus consentiunt dicentes : « Accipio te in virum, et ego te in uxorem », matrimonium facit.

Auctoritatibus probat quod solus consensus facit matrimonium.

Quod autem consensus matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Isidorus [1] : « Consensus facit, matrimonium. » Item Nicolaus Papa [2] : « Sufficiat solus, secundum leges eorum consensus de quorum conjunctionibus agitur : qui solus si forte in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. » Item Joannes Chrysostomus, [3] : « Matrimonium non quidem facit coitus, sed voluntas ; et ideo non solvit illud separatio corporis » Item Ambrosius [4] : « Non defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis. » Ex his apparet quod consensus, id est pactio conjugalis, matrimonium facit, et ex tunc conjugium est, etiam si non præcessit vel secuta est copula carnalis.

Quando incipiat esse conjugium.

Quod enim ab ipsa desponsatione, in qua pactio conjugalis exprimitur, conjuges sint, sanctorum testimonia probant. Ait enim Ambrosius, ut sup. : « Cum initiatur conjugium, conjugii nomen asciscitur ; cum [5] conjungitur viro, conjugium est, non cum viri admixtione cognoscitur. » Item Isidorus, *Etym.* l. IX, *Pat. lat.* t. LXXXI col. 365. : « Conjuges verius appellantur a prima desponsationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur conjugalis concubitus. » Item Augustinus, lib. I *De nupt. et Concup.*, cap. XI, t. XXX, pp. 431-2, Ed. L. Vivès : « Conjux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu non cognoverat, nec fuerat agniturus : nec perierat nec mendax manserat conjugis appellatio ubi non fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio : propter quod fidele conjugium ambo parentes Christi vocari meruerunt, non solum illa mater, sed etiam ille pater ejus sicut conjux matris ejus ; utrumque tamen mente, non carne. » Ex his evidenter insinuatur quod ex tempore quo intercedit consensus voluntarius ac maritalis, qui solus conjugium facit, veri conjuges sunt sponsus et sponsa.

Secundum quosdam non est conjugium ante carnalem copulam, sed sponsi et sponsæ sunt.

Quidam tamen asserunt, verum conjugium non contrahi ante traductionem et carnalem copulam, nec vere conjuges esse aliquos antequam intercedat commixtio sexus ; sed a prima fide desponsationis vir sponsus, et mulier sponsa est non conjux. Sponsos autem et sponsas conjuges frequenter appellari dicunt, non quia sint, sed quia futuri sunt ; cujus rei sponsionem invicem fecerunt ; et secundum hoc verba præmissarum auctoritatum intelligenda fore tradunt.

Qua ratione nituntur.

Quod vero inter sponsam et conjugem plurimum intersit, ex eo astruunt, quia licet sponsæ ante carnalem copulam inconsulto vel nolente sponso monasterium eligere : quo facto, sponso etiam licet aliam ducere : conjugatus vero vel conjugata nec continentiam nisi ex communi consensu servare valet, nec monasterium petere, nisi uterque continentiam pariter profiteatur. Quod vero liceat sponsæ monasterium eligere, auctoritatibus sanctorum probatur. Ait enim Eusebius Papa : « Desponsatam puellam non licet parentibus alii viro tradere, tamen licet [6] sibi monasterium eligere. » Item Gregorius [7] : « Decreta legalia desponsatam, si converti voluerit, nullo penitus [8] censuerunt damno mulctari. » « Refert etiam Hieronymus [9] quod Macarius inter Christi eremitas præcipuus, celebrato nuptiali convivio, cum vespere thalamum esset ingressurus, ex urbe egrediens transmarina petiit, et eremi solitudinem sibi elegit. Beatus etiam Alexius similiter ex nuptiis divina gratia vocatus, sponsam deseruit, et nudus Christo famulari cœpit. » His auctoritatibus et exemplis liquet licere sponsis sine consensu suarum sponsarum, et e converso, continentiam profiteri.

Quod conjugatus vel conjugata nequeant continentiam profiteri sine alterius consensu.

Hoc autem conjugatis nullatenus licet. Non enim potest vir melioris vitæ propositum sumere

[1] *Matrimonium* est justa conventio et conditio. » Sic Isidorus, *Etymol.* lib. IX, *Pat. lat.* t. LXXXII, col. 366.

[2] *Nicolaus I ad consulta Bulgarorum*, c. III.

[3] Hom. XXXII in Matthæum in *Opere imperfecto sup Matth. Pat. græc. lat.* t. LVI, col. 802.

[4] Lib. *De Institut. virgin.* c. VI, § 41. *Pat. lat.* t. XVI, col. 316.

[5] « Cum jungitur... cum virili admixtione. »

[6] « Licet tamen illi monasterium sibi. » (*Decret. caus.* XXVII, q. II, c. XXVII, col. 1402.

[7] *Epistol.* lib. VIII, indict. XV, Ep. XXIII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 876.

[8] « Nullo omnino. »

[9] Non Hieronymus, sed alius auctor, ut videre est in *Vitis Patrum*.

sine uxoris consensu, et e contrario. Unde Gregorius scribens Theotistæ Patritiæ, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 1161 : « Sunt qui dicunt religionis gratia conjugia debere solvi. Unde sciendum est, quia etsi hoc lex humana concessit, tamen lex divina prohibuit. Si vero utrisque conveniat continentem vitam ducere, hoc quis audeat accusare? Sic enim multos sanctorum novimus cum suis conjugibus et prius continentem vitam duxisse, et post ad sanctæ Ecclesiæ regimina migrasse. Si vero continentiam quam vir appetit, mulier non sequitur, aut quam uxor appetit, vir recusat : conjugium dividi non potest, quia scriptum est, I Corinth, VII, 4 : *Mulier potestatem suæ carnis non habet, sed vir : similiter et vir potestatem suæ carnis non habet, sed mulier.* » Idem: (Ibid. col. 1169.) « Agathosa latrix præsentium questa est virum suum contra voluntatem suam in monasterium esse conversum : quapropter experientiæ tuæ præcipimus ut diligenti inquisitione discutias ne forte ejus voluntate conversus sit, vel ipsa mutare se promiserit. Et si hoc repereris, et illum in monasterio permanere provideas, et hanc, sicut promisit, mutare vitam compellas. Si vero nihil horum est, nec quoddam fornicationis crimen, propter quod licet uxorem dimittere, prædictam mulierem commisisse cognoveris, ne illius conversio uxori relictæ in sæculo fieri possit perditionis occasio, volumus ut maritum suum illi, etiamsi jam tonsuratus est, reddere debeas, omni excusatione cessante. Quia nisi fornicationis causa virum uxorem dimittere nulla ratio concedit. Postquam enim copulatione conjugii viri et mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti, et ex parte remanere in sæculo. » Item ex VIII Synodo [1] : « Si quis conjugatus converti ad monasterium velit, non est recipiendus, nisi prius a conjuge castimoniam profitente fuerit absolutus [2]. Tales ergo tunc sine culpa sequuntur Christum relicto sæculo, si habent ex pari voluntate castitatis consensum. » Item : « Si vir et uxor divertere pro sola religiosa inter se consenserint vita, nullatenus sine consensu Episcopi fiat, ut ab eo singulariter proviso constituantur loco. Nam uxore nolente, vel altero illorum, etiam pro tali re matrimonium non solvitur [3]. » Item Augustinus : « Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicandi licentiam, et peccatum illius tuæ imputabitur abstinentiæ. » Item Nicolaus Papa : « Scripsit nobis Tietberga Regina, regia se velle dignitate, vel copula [4] exui; et sola vita privata esse contentam desiderare : cui scripsimus, non hoc aliter fieri posse nisi eamdem vitam vir ejus Lotharius elegerit. » Ex his patet quod conjugati sine communi consensu monasterium eligere, continentiam profiteri, vel habitum religionis sumere non valent; et si fecerint, revocari debent. Sponsi vero possunt sine communi consensu monasterium eligere. Unde videtur inter sponsum et sponsam conjugium non esse. Ideoque asserunt, a prima fide desponsationis conjuges appellari, non re præsentium, sed spe futurorum : quia ex fide quam ex desponsatione sibi invicem debent, postea efficiuntur conjuges. Præmissas autem auctoritates, quibus asseritur quod consensus matrimonium facit, ita intelligi volunt, ut consensus vel pactio conjugalis, non ante coitum faciat matrimonium, sed in coitu. Sicut enim defloratio virginitatis non facit matrimonium, nisi præcedat pactio conjugalis; ita nec pactio conjugalis, antequam adsit copula carnalis. Ex pactione ergo conjugali sponsi et sponsæ fiunt ante coitum, in coitu vero efficiuntur conjuges. Facit enim pactio conjugalis ut quæ prius erat sponsa, in coitu fiat conjux.

Responsio ad prædicta cum determinatione superiorum.

His autem ita respondemus. Fit aliquando desponsatio ubi est compromissio viri et mulieris de contrahendo matrimonio; non est autem ibi consensus de præsenti, et est desponsatio habens consensum de præsenti, id est pactionem conjugalem, quæ sola facit conjugium. In illa ergo desponsatione ubi est pollicitatio contrahendi matrimonium sponsi tantum et sponsæ fiunt, non conjuges ; et talibus sponsis licet sine communi consensu continentiam profiteri et monasterium eligere. In ea vero desponsatione ubi est consensus de præsenti, conjugium contrahitur, et ab illius desponsationis prima fide veri conjuges appellantur. Secundum hanc distinctionem desponsationis de sponsis varie loquuntur doctores.

Quomodo accipiatur sponsa in subditis capitulis.

Aliquando enim sponsas vocant quæ talem habuerunt desponsationem ubi fuit pactio conjugalis de præsenti; et illæ vere conjuges sunt. Unde Gregorius [5], *Decret., causa* IV : « Si quis uxorem desponsaverit vel subarrhaverit, quamquam postmodum, præveniente die mortis ejus, nequiverit eam ducere in uxorem; tamen nulli de consanguinitate ejus licet accipere eam in conjugio [6]; et si inventum fuerit factum, separetur omnino. » Item Julius Papa, ibid. cap. XV : « Si quis desponsaverit uxorem, et subarrhaverit, et vel præveniente die mortis, vel irruentibus quibusdam causis eam non cognoverit; nec frater ejus nec ullus de consanguinitate ejus eamdem sibi tollat in uxorem ullo unquam tempore. » Item Gregorius [7], ubi supra, cap. [8] : « Qui desponsatam proximi sui puellam ceperit in conjugium, anathema sit ipse, et omnes consentientes ei : quia secundum legem Dei mori decernitur. Nam divinæ legis mos est sponsas appellare conjuges, ut in Evangelio, Matth. I, 20 : *Accipe Mariam conjugem tuam* : et in Deuteronomio, cap. XXII, 25 : Si quis alterius sponsam in agro vel quolibet loco oppresserit, vel adduxerit in domum suam moriatur, quia uxorem proximi sui violavit, non quæ jam uxor erat, sed quæ a parentibus uxor fieri debebat. » Ex his colligitur quod sponsæ quædam conjuges sunt ante commixtionem sexuum. Sed forte illud

[1] Cfr. *Decret.* caus. XXVII, q. II, c. XXII, col. 1401.

[2] Hæc verba habentur apud Basilium in regulis fusius disputatis, cap. XII.

[3] *Decret.* caus. XXVII, q. II, c. XXIII, col. 1401.

[4] Maritali copula... conjux ejus. » *Decret.* caus. XXVII, q. II, c. XXVI, col. 1402.

[5] Non invenitur apud Gregorium, sed colligi, potest ex Concil. Tribur. habit. A. 895.

[6] « Quod si inventum. » (*Decret.* caus. XXVII, q. II, c. XIV, col. 1396.

[7] Sunt similia quædam non apud Gregorium magnum, sed in Concil. Gregorii II, habit. A. 721, capp. X et XI.

[8] *Decret.*, caus. XXVII, q. II, c. XII, coll. 1395, 1396.

movet quod in fine capituli dicitur : « Non quæ jam uxor erat, sed quæ uxor fieri debebat. » Quod non ita debet intelligi, quasi uxor vere non fuerit ex quo pactio conjugalis intercessit; sed quia nondum traducta fuerat, nec res uxoria intercesserat, scilicet concubitus conjugalis.

Quod aliter accipitur in his aliis capitulis sponsa.

Hæc etiam sponsa est quæ sic viro desponsata est ut non intercesserit consensus de præsenti, sed sponsio futuri, secundum quem modum illud decretum, c. XXXII, col. 1405, intelligitur : « Si quis sponsam filii oppresserit, et post filius ejus eam duxerit; pater [1] postea non habeat uxorem, nec mulier virum : filius qui patris facinus ignoravit, aliam ducat. » Si conjux illa fuisset, quod utique foret, si in sponsalibus pactio conjugalis intercessisset, non permitteretur sponso aliam ducere. Mœchis autem pœna non nubendi ex rigore infligitur ut alii terreantur. Item [2] : « Quidam desponsavit uxorem et dotavit, et cum ea coire non potuit quam clanculo frater ejus corrupit, et gravidam reddidit. Decretum est, ut quamvis nupta non potuerit esse legitimo viro, desponsatam tamen fratri frater habere non possit, sed mœchus et mœcha fornicationis quidem vindictam sustineant, licita vero eis conjugia non negentur. » De illa desponsatione hoc intelligi debet ubi non fuit consensus conjugalis de præsenti : alioquin non liceret eis alia sortiri conjugia. Secundum hoc etiam illud intelligi debet [3] : « Statutum est a sacro conventu ut si quis sponsam alterius rapuerit, publica pœnitentia mulctetur, et sine spe conjugii maneat; et si ipsa eidem crimini consentiens non fuerit, licentia nubendi alteri non negetur. » Apparet hanc fuisse desponsatam sine pactione conjugali de præsenti; et ideo non fuisse conjugem, cui vivente sponso alteri nubendi licentia non negatur. Sunt enim quædam nuptialia pacta de futuro, ex quibus sponsi et sponsæ vocantur, nec exinde conjuges sunt : et est pactio quædam conjugalis de præsenti quæ sponsum et sponsam etiam conjuges facit : et utraque pactio desponsatio vel sponsalia interdum dicuntur; proprie tamen sponsalia dicuntur quædam solemnia pacta nuptialia.

Quare non statim tradantur sponsæ.

De nuptialibus pactis, ubi est tantum sponsio futuri, ait Augustinus, lib. VIII, *Confession.* cap. III, § 7. t. II, p. 235, ed. L. Vivès. : « Institutum est ut jam pactæ sponsæ non statim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiraverit sponsus dilatam. »

Quæ sponsa sit vidua mortuo sponso et quæ non.

Et est sciendum, quod illa sponsa quæ tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua, quia non fuerat vir ejus; unde si quis eam duxerit, ad sacros ordines conscendere non prohibetur, quia non duxit viduam. Viduæ enim maritus æque sicut bigamus sacerdos fieri prohibetur. Ex tali autem copula nullus arcetur a sacris ordinibus.

Qui alterius sponsam eo mortuo ducit, ad sacros ordines accedere potest.

Secundum hoc intelligendum est quod ait Pelagius [4] Papa *Decr.*, de illo qui, mortuo sponso, ejus sponsam ducit in uxorem [5]: « Nihil est, inquit, quantum ad hunc articulum attinet, quod ei obviet de canonicis institutis, » quin ad sacros ordines promoveri valeat. Si vero talis sponsa fuisset inter quam et sponsum ejus consensus de præsenti intercessisset, eo mortuo vidua remansisset, cui copulatus in conjugio ulterius ad sacros ordines non accederet, cum viduam duxerit. Non est ergo ambigendum quin solus de præsenti consensus conjugium efficiet, et exinde veri conjuges appellentur. Ideo post talem consensum, si quis alii se copulaverit, etiamsi carnis commixtio illic sequatur, ad priorem copulam revocandus est.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de institutione matrimonii et significatione ipsius, hic incipit determinare de causis ejus ; et dividitur in partes duas : in prima de causis constituentibus matrimonium; in secunda de causis honestantibus ipsum, distinct. XXXI, ibi : « Post hæc de bonis conjugii, quæ sint, et qualiter coitum excusent, dicendum est. » Prima in duas : in prima determinat de causa efficiente matrimonium ; in secunda de causa finali ipsius, circa finem XXX distinct., ibi : « Exposito quæ sit causa efficiens matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. » Prima in duas: in prima determinat de causa efficiente matrimonium; in secunda ponit impedimentum illius causæ, XXIX distinct., ibi: « Oportet autem consensum conjugalem liberum esse a coactione. » Prima in duas : in prima ostendit quod consensus facit matrimonium ; in secunda ostendit

[1] « Postmodum. » *Decret.*, caus. XXVII, q. II, c. XXXII, col. 1405.
[2] *Decret.*, caus. XXVII, q. II, c. XXXI, col. 1405.
[3] *Decret.*, caus. XXVII, q. II, c. XXXIV, col. 1406.
[4] Hanc Epistolam Ivo *Decr.*, p. VI, c. CXIII, Pelagii nomine profert, scribentis ad Marcellum Atoniensem, Ep. (Senoniens. Ep. : Baluz.) nec tamen desunt quibus supposititia esse videatur.
[5] *Decret.*, d. XXXIV, c. XX, col. 196.

qualem oporteat esse illum consensum, dist. XXVIII, ibi : « Hic quæri debet, utrum consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat. » Prima in duas : in prima, præmisso de quo est intentio, definit matrimonium, ut causa effectui proportionata sumatur; in secunda ostendit quæ sit causa matrimonii, ibi : « Efficiens autem causa matrimonii est consensus. Et hæc dividitur in tres : in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi : « Quod autem consensus matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis ; » in tertia excludit errorem, ibi : « Quidam tamen asserunt, verum conjugium non contrahi ante traditionem, et carnalem copulam. » Et dividitur in partes duas : in prima prosequitur partes erroris eorum; in secunda excludit eum, ibi : « His autem ita respondemus. » Circa primum tria facit : primo ponit opinionem illorum falsam ; secundo ponit probationem ejus, ibi : « Quod vero inter sponsam et conjugem plurimum intersit, ex eo astruunt, etc. ; » tertio ponit responsionem eorum ad probationem pro veritate inductam, ibi : « Præmissas autem auctoritates.... ita intelligi volunt. »

« His itaque respondemus. » Hic respondet ad probationem illorum positam; et circa hoc tria facit : primo ponit distinctionem quamdam, qua prædictæ auctoritates solvuntur; secundo probat illam distinctionem per diversas sanctorum auctoritates, ibi : « Aliquando enim sponsas vocant quæ talem habuerunt desponsationem, ubi fuit pactio conjugalis de præsenti ; » tertio probat eam per rationes, ibi : « Et sciendum est, quod illa sponsa quæ tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima de matrimonio. Secunda de sponsalibus. Tertia de bigamia.

Circa primum quæruntur tria : 1° quid sit matrimonium ; 2° utrum consensus sit causa matrimonii ; 3° utrum matrimonium possit solvi per religionis ingressum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.

Ad primum sic proceditnr, 1. Videtur quod matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt a conjunctione ipsa sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam quo matrimonio juncti ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Præterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non erit in genere relationis ; et ita nec in genere conjunctionis.

3. Præterea, conjunctio est relatio æquiparantiæ, sicut æqualitas. Sed non est una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio ; et sic, si matrimonium est in genere conjunctionis, non erit unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

Sed contra, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur : dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quam conjunctio.

Præterea, unio duorum ad aliquod unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet Genes. II, 24 : *Erunt duo in carne una.* Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod matrimonium incongrue nominetur. Quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari a patre quam a matre conjunctio utriusque.

2. Præterea, res debet denominari ab eo quod est de essentia sua ; quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV *Metaph.* Sed nuptiæ non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium nuptiæ appellari.

3. Præterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est gene-

ris. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non proprie potest conjugium nominari.

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur in *Littera*. Quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur : quia maritus est qui est mulieri matrimonio junctus. Sed ipse ponit maritalem [1] conjunctionem in definitione matrimonii. Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

2. Præterea, per matrimonium sicut vir efficitur maritus mulieris, ita mulier uxor viri. Ergo non magis deberet dici conjunctio maritalis quam uxoria.

3. Præterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii : « Individuam vitæ consuetudinem retinens.

4. Præterea, inveniuntur aliæ definitiones de matrimonio datæ. Quia secundum Hugonem a S. Vict. *Sum. Sent.* tract. VII, cap. VI, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 158, matrimonium est « Duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus. » Secundum quosdam autem matrimonium est « consortium communis [2] vitæ, et communicatio divini et humani juris. » Et quæritur qualiter hæ definitiones differant.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad illud [3] adunari ; sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis ; et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam ; constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio secundum quam dicitur maritus et uxor ; et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium ; conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective ; et ideo non oportet quod sit aliud a conjunctione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causæ ejus possunt esse sensibiles : nec in sacramento requiritur quod sit sensibile id quod est res et sacramentum, hoc enim modo se habet in hoc sacramento prædicta conjunctio; sed verba exprimentia consensum, quæ sunt sacramentum tantum, et causa prædictæ conjunctionis, sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate ; et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus ; et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili ; et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero ; et similiter est de æqualitate ; ideo et æqualitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et æqualium. Sed relatio quæ est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causæ, quia ad eamdem numero generationem ordinatur ; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum ; et ideo hæc relatio est una et multiplex : et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his hominibus uxor et maritus ; secundum autem quod est una, significatur hoc nomine matrimonium.

Solutio — II. Ad secundam quæstionem dicendum, quod in matrimonio est tria considerare. Primo essentiam ipsius, quæ est conjunctio ; et secundum hoc nominatur conjugium. Secundo causam ejus, quæ est desponsatio ; et secundum hoc vocantur nuptiæ a nubere, quia in ipsa solemnitate desponsationis qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur. Tertio effectum, qui est proles ; et sic « dicitur matrimonium, ut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. XIX, cap. XXVI, » t. XXVI, p. 97 Edit. L. Vivès, ob hoc quod mulier non debet ad aliud nubere,

[1] Sic cod. — Non, ut in Parm. : « matrimonialem. »

[2] Nicolai : « communicationis. »

[3] Parm. : « aliud. »

nisi ut sit mater[1]. Potest etiam dici matrimonium, quasi matris munium, id est officium : quia feminis maxime incumbit officium educandæ prolis. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem muniens : quia jam habet quod defendatur et muniatur, scilicet virum. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem monens, ne virum relinquat, alteri adhærens. Vel dicitur matrimonium, quasi materia unius, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a monos et materia. Vel dicitur matrimonium, ut Isidorus, *Etym.* lib. IX cap. VII, *Pat. lat.* t. LXXXII, col. 365, dicit, a matre et nato ; quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati[2].

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem magis officiosa est mater quam pater. Vel ideo quia mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adjutorium prolis ; non autem vir propter hoc factus est ; unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad secundum dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia ; et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt, cum nomen detur causa rei innotescendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet habet complete generis rationem , nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat : sicut proprium accidentale retinet nomen proprii communis ; aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia : sicut animal denominatur ab anima, quæ competit animato corpori, quod est genus animalis ; sed animatio non invenitur perfecte in animatis quæ non sunt animalia ; et similiter est in proposito , quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum et corporum : et ideo conjugium nominatur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, in matrimonio tria possunt considerari ; scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus ; et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ. Nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et per se nota[3] est. Definitio autem in *Littera* posita tangit essentiam matrimonii, scilicet conjunctionem, et addit determinatum subjectum in hoc quod dicit : « Inter legitimas personas. » Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem in hoc quod dicit : « Maritalis : » quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquod unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur ; et hoc est quod ad maritum pertinet. Ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit : « Individuam vitæ consuetudinem retinens. » Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium ; scilicet vitam communem[4] in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur ; ideo ponitur ordinativum istius communionis, scilicet jus divinum et humanum : aliæ enim communicationes, ut negotiatorum et commilitantium, solo jure humano institutæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod priora aliquando, ex quibus debet dari definitio, non sunt nominata ; et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quæ sunt priora quo ad nos, sicut in definitione qualitatis ponitur quale a Philosopho, cum dicit, lib. *Prædicamentorum*, cap. de qualitate : « Qualitas est secundum quam quales dicimur ; » et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur conjunctio maritalis ; ut sit sensus, quod matrimonium est conjunctio ad ea quæ mariti officium requirit, quæ non poterant uno nomine exprimi[5].

Ad secundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est ; et quia, ut dicit Apostolus, I Corinth. XI, 9, *vir est non propter mulierem, sed mulier propter virum ;* ideo hæc differentia potius debet sumi a viro quam a muliere.

Ad tertium dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quæ ad communicationem civilem pertinent ; ita vita conjugalis nihil est aliud quam conversatio ad

[1] « Matrimonium ex hoc appellatum est quod non ab aliud debeat fœmina nubere, quam ut mater fiat : quod vobis odiosum est. »

[2] « Dicta matrona quasi mater nati, vel quia jam mater fieri potest, unde et matrimonium dictum. »

[3] Parm. : « per se non est. »

[4] Al. : « scilicet vita communis. »

[5] Parm. : « nominari nomine. »

conjunctionem [1] talem pertinens; et ideo quantum ad hanc vitam semper consuetudo est individua, quamvis sit diversa quantum ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

ARTICULUS II.

Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina. Sed consensus ad voluntatem pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus : quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Præterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est : consensus autem duorum sunt diversi, quia diversorum sunt, et etiam in diversa : ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra est quod Chysostomus dicit in *Litt.* : «Matrimonium non facit coitus, sed voluntas. »

Præterea, unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet I Corinth. vii, cum prius uterque sui corporis liberam potestatem haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat consensum per verba exprimi. Quia sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quo ad Deum, etiam, si non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem etiam sine expressione verborum.

2. Præterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt : quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum : sicut quando puella tacet præ verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio; et ita oportet ibi saltem esse verba exprimentia consensum sensibiliter.

Præterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se mutuo homines obligent. Ergo in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat, quia sicut se habet præsens ad præsens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de præsenti expressus facit matrimonium in præsenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Præterea, sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de præsenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo similiter potest fieri matrimonium per verba de futuro.

Sed contra est, quia ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de præsenti, debet, secundum jura, habere secundam pro uxore. Sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium:

[1] Parm. : « communicationem. »

quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea, qui promittit se aliquid tractaturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua tractaturum matrimonium.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod consensus expressio per verba, etiam si desit interior consensus, facit matrimonium. Quia fraus et dolus nemini debet patrocinari, secundum jura. Sed ille qui verbis consensum exprimit quem corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea, assensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum ; tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux ; et ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

3. Præterea, si aliquis probatur per verba de præsenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse ; etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra est quod Innocentius III dicit in *Decr., extra. de sponsal. et matrim.*, cap. «Tua nos» in isto casu loquens : «Sine consensu nequeunt cetera fœdus perficere conjugale. »

Præterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonium contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione quæ eam significat ; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis ; unde, cum in matrimonio sit quædam spiritualis conjunctio, inquantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturæ et civilis vitæ ; oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina ; unde, cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus, quæ in eis operatur salutem ; sed causæ secundæ instrumentales sunt materiales operationes ex divina institutione efficaciam habentes ; et sic consensus in matrimonio est causa.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quædam unio ordinatorum ad unum [1], ut dictum est, quam consensus facit ; nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est ut Ecclesiæ conjungeretur.

Ad tertium dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum ; ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet prædictæ conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium ; nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris ; et similiter ex parte viri consensus in conjunctionem ad uxorem.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt ; ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum ; et ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non possint vota sua mutuo verbis tales

[1] Parm. : « invicem. »

exprimere, possunt tamen exprimere nutibus; et tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum dicendum, quod sicut dicit Hugo de Sancto Vict., *Sum. Sent.* tract. VII. cap. VI, *Pat. lat.* t. CLXXXVI col. 159, «eos qui conjunguntur, sic oportet consentire ut invicem se spontanee recipiant;» quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant; unde verba parentum computantur in casu illo ac si essent puellæ : sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod causæ sacramentales significando efficiunt, unde hoc [1] efficiunt quod significant : et quia cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum ; ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed sponsionem [2] quæ sponsalia nominantur.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus exprimitur per verba de præsenti, et verba sunt præsentia, et in præsens consentitur pro eodem tempore ; sed quando consensus fit per verba de futuro verba sunt præsentia, sed consentitur in futurum ; et ideo non pro eodem tempore ; et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suæ in alterum ; ut si dicat: Dabo tibi ; sed solum quando verbis præsentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia, vel observantia regulæ, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem matrimonium spirituale in futuro voveatur, non est votum spirituale : quia nondum ex hoc aliquis est monachus ; sed se futurum monachum pollicetur.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est. Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet non intendens accipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sunt duo; scilicet defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientiæ, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiæ, in quo judicatur secundum allegata; et dolus verborum ; et hic non patrocinatur nec in foro pœnitentiæ, nec in foro Ecclesiæ, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad secundum dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium : quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant : quia de quolibet est præsumendum bonum, nisi probetur contrarium ; unde ille ex cujus parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia judicat secundum ea quæ foris apparent; nec decipitur in justitia, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedat ; vel debet in alias regiones remotas fugere.

ARTICULUS III.

Utrum alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit altero invito ad religionem transire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit, altero invito, ad religionem transire, quia lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Præterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis ut patet I Corinth. VII. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Præterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

[1] Parm. omittit : « hoc. »

[2] Parm. : « dispositionem ejus. »

Sed contra est quod dicitur I Corinth. vii, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges sine mutuo consensu a matrimonio abstinentes.

Præterea, nullus potest facere licite quod est in præjudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in præjudicium alterius : quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, inquantum, scilicet, significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de præsenti expressum, est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter ad religionem intrat.

2. Præterea, in ipso consensu per verba de præsenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere ; et ita nec potest unus invito altero ad religionem transire.

3. Præterea, Matth. xix, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quæ est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed contra est quod, secundum Hieronymum [1] Dominus Joannem vocavit de nuptiis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod mulier non possit nuberi alteri, viro ante carnalem copulam religionem ingresso. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet matrimoniale vinculum inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo etc.

2. Præterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad sæculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset aliam ducere rediens ad sæculum quod videtur[2] absurdum.

3. Præterea, per decretalem novam, lib. VI, tit. « *De regularibus*, » «cap. non solum, » professio ante annum emissa pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere : ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri potestas nubendi alteri : alias una mulier haberet duos viros.

Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quæ sunt perfectionis. Sed continentia est de his quæ ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir ad religionem ingreditur, et sic potest nubere.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod nullus potest facere obligationem [3] Deo de alieno ; unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest absque consensu ipsius Deo ipsum offerre per continentiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana considerabat matrimonium solum inquantum est in officium ; sed lex divina secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet Christum, cui quantum ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia ; sed matrimonium materiale et religionis non fiunt ad unam personam ; et ideo non est simile.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum spirituale vinculum, sed post est inter eos etiam vinculum carnale ; et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis ante carnalem copulam solvitur:

[1] Non Hieronymum, sed incertus auctor *Prolog. sup. Joannem* Hieronymo male adscripti.

[2] Sic cod. — Parm. : « est. »

[3] Sic cod. et Edit. — Parm. : « oblationem. »

quia religio est mors quædam spiritualis, qua aliquis sæculo moriens vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem quæ est Christi ad animam per gratiam; quæ quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, scilicet peccatum, sed per carnalem copulam significat conjunctionem ad Ecclesiam quantum ad assumptionem humanæ naturæ in unitatem personæ, quæ omnino est indivisibilis.

Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione si interea alter conjugum ad frugem melioris vitæ non convolet : sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditæ potestatis; unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de præsenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria: Primo, ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem ; Secundo, ut præparentur quæ sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum ; Tertio, ne vilem habeat maritus datam quam non suspiravit dilatam[1].

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quid imperfectum quantum ad esse primum, ut supra dictum est, sed non consummata quantum ad actum secundum qui est operatio; et similatur possessioni corporali; et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit ut mulier nubat cui vult secundum Apostoli sententiam; ita etiam post mortem spiritualem viri per religionis ingressum poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat; et ideo adhuc manet; sed quando unus tantum vovet, tunc quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur a vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur mortuus sæculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit; et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum a jure, est idem judicium quod de voto simplici ; unde sicut post votum simplex viri mulier ei reddere debitum non tenetur, tamen ipsa non haberet potestatem alteri nubere ; ita et hic.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de sponsalibus; et circa hoc quæruntur tria : 1° quid sint sponsalia; 2° qui possunt sponsalia contrahere; 3° utrum sponsalia dirimi possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sponsalia convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sponsalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio, ut habetur ex verbis Nicolai Papæ in *Decr.*, causa XXX, qu. 5, cap. « Nostrates.»[1] Quia sicut dicit Isidorus, IX *Etym.* lib. XI, *Pat. lat.* t. LXXXII, col. 364, est aliquis sponsus non quia promittit, sed quia spondet, et sponsores dat. Sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus [2]. Ergo male dicitur promissio.

2. Præterea, quicumque promittit aliquid debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contrahunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium contrahendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Præterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur juramentum, et aliquæ arrhæ. Ergo videtur quod non debuerit solum per promissionem definiri.

4. Præterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub conditione etiam accipiendæ pecuniæ. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. Præterea, promissio quæ est de re-

[1] « Sed post sponsalia quæ futurarum sunt nuptiarum promissa. » *Decret.*, caus. XXX, q. V, c. III, col. 1448, ex responsione Nicolai *Ad consulta Bulgarorum*, script. A. 866.

[2] « Ergo sponsus non quia promittitur, etc. »

bus futuris vituperatur, Jacob. IV. Sed circa sacramentum non debet aliquid esse vituperabile. Ergo nec debet fieri promissio futurarum nuptiarum.

6. Præterea, nullus dicitur sponsus nisi a sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus ex præsentibus nuptiis, ut in *Littera* dicitur. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

Solutio. — Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem ; et hæc promissio dicitur sponsalia a spondendo, ut Isidorus dicit, ubi sup. Nam ante usum tabularum matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jura matrimonii [1], et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter : scilicet absolute, et sub conditione. Absolute quatuor modis. Primo nuda promissione, ut cum dicitur : Accipiam te in meam, et e contrario. Secundo datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel hujusmodi. Tertio annuli subarrhatione. Quarto interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est : quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur : Accipiam te, si parentibus placet ; et tunc stante conditione stat promissio, et non stante non stat : aut est inhonesta, et hoc dupliciter : quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam : Accipiam te, si venena sterilitatis procures ; et tunc non contrahuntur sponsalia ; aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam : Accipiam te, si furtis meis consentias ; et tunc stat promissio, sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa sponsalia et sponsorum datio est promissionis confirmatio ; et ideo ab hoc denominatur [2] quasi a perfectiori.

Ad secundum dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alii ad matrimonium contrahendum ; et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat ; et secundum hoc etiam Ecclesia cogit injungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur , quia matrimonia coacta sueverunt malos exitus habere ; nisi forte juramentum intervenerit, quia tunc cogendus est, ut quidam dicunt ; quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam, præcipue si de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem ; unde non sunt aliud quam promissio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa quæ apponitur, non tollit matrimonii libertatem : quia si est inhonesta, debet abjici ; si autem honesta , aut de bonis simpliciter, ut si dicatur : Accipiam te, si placet parentibus, et hæc conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem ; aut est de utilibus, ut si dicat : Contraham tecum, si dabis mihi centum ; et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis ; unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniæ per modum pœnæ ; et tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat, nec potest exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem de futuris faciat, sed quod non promittat [3] quasi fiduciam habens de vita sua ; unde docet quod debet apponi conditio : Si Deus voluerit ; quæ etiam si verbis non exprimatur, corde debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus ; et a sponsione primi in futurum dicitur sponsus, a sponsalibus contractis per verba de futuro ; et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus etiam quando contractum est matrimonium per verba de præsenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen a prima sponsione dicuntur sponsalia proprie, quæ sunt quædam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

ARTICULUS II.

Utrum tempus septennii sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus septennii non sit com-

[1] Al. : « in jure matrimoniali. »
[2] Al. : « ad hoc determinatur. »
[3] Al. : « promiserat. »

petenter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium sicut post.

2. Præterea, sicut ad contractum sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed sicut Gregorius narrat in IV *Dialog.*, cap. XVIII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 349, quidam puer propter peccatum blasphemiæ a diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt sponsalia contrahi.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari deberet[1].

4. Præterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere ex quo eis possunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septem annos. Ergo ante possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea, si aliqui ante septem annos contrahunt sponsalia, et postea post septennium ante tempus pubertatis contrahunt per verba de præsenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo; et hinc ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Præterea, in his quæ communiter fiunt a pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero, sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quædam communis actio inter contrahentes. Ergo si unus sit pubes, potest contrahere cum puella quæ non habet septem annos, sponsalia : quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Præterea, si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de præsenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium, dummodo sint propinqui, contrahant per verba de futuro reputabuntur inter eos esse sponsalia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod septennium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter : quia cum sponsalia sint quædam promissio futurorum, ut dictum est, oportet quod illorum sint qui aliquo modo promittere possunt ; quod non est nisi illorum qui habent aliquam prudentiam de futuris, quæ usum rationis requirit, respectu cujus triplex gradus notatur secundum Philosophum in I *Ethic.* Primus est, cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est, cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum. Tertius est, cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus, et fluxibilitas humorum ; ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium, et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit homo pervenire in fine primi septennii ; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii quantum ad ea quæ ad personam ipsius pertinent, in qua ratio naturalis citius convalescit ; sed quantum ad ea quæ extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est ; sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittendum in futurum, præcipue de his ad quæ ratio naturalis inclinat magis ; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, qui adhuc non habet firmam voluntatem ; et ideo possunt tali tempore contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quæ ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare ; et secundum leges constituitur ei potestas disponendi de rebus suis post vigintiquinque annos.

Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis fiat contractus sponsalium per alium, ambo vel alter reclamare possunt : unde tunc nihil est actum, adeo quod nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur ; et ideo sponsalia quæ inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, inquantum illi

[1] Parm. : « debet. »

inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes, non reclamant, ex quo intelliguntur consentire his quæ per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuerit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa ostensa fuit ad patrem contristandum, qui in illo peccato peccaverat non corrigens. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis quod pater pueri animam parvuli filii negligens non parvum peccatorem gehennæ ignibus nutrivit. Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus præsens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem rationis discretio requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in unum præsentem actum; et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid futurum.

Ad tertium dicendum quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus dicit in IX *De animalibus*, *De histor. anim.*, lib. V, cap. XIV; simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placentia quæ est in pueris ante septennium, non procedit ex perfectæ rationis usu, cum nondum sint plene susceptibiles disciplinæ; sed magis contingit ex motu naturæ quam ex aliqua ratione; et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem [1]; et ideo prior contractus accipit firmitatem.

Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius causæ; et ideo, quod deest uni, potest suppleri de altero : sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum quod in sponsalibus etiam similiter, si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundum Philosophum in II *Phys.* text. 56, quod parum deest, nihil deesse videtur. Hæc autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium; sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium : quia in quibusdam magis acceleratur rationis usus quam in aliis.

ARTICULUS III.

Utrum sponsalia dirimi possint altero religionem intrante.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sponsalia dirimi non possunt, altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alicui promisi, non possum alteri licite obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

2. Item, videtur quod nec debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia in dubiis semper tutior pars eligenda est. Sed tutius esset quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item, videtur quod nec dirimatur per ægritudinem quam aliquis incurrit post contracta sponsalia, Quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei jus suum aufertur quod in illam habebat quæ sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item, videtur quod nec propter affinitatem intervenientem, ut puta si sponsus consanguineam sponsæ fornicario concubitu cognoscat : quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

5. Item, videtur quod non possunt se invicem absolvere. Quia hoc est maximæ

[1] Parm. : « permissionem. »

levitatis, ut primo contrahant, et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo etc.

6. Item, videtur quod nec propter alterius fornicationem. Quia adhuc per sponsalia unus non accipit potestatem in corpus alterius : et ita videtur quod in nullo contra invicem peccant, si interim fornicentur : et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item, videtur quod nec per contractum cum alia per verba de præsenti. Quia secunda venditio non derogat venditioni primæ. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item, videtur quod nec per defectum ætatis possint dirimi. Quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante ætatem determinatam sponsalia contracta nulla fuerunt. Ergo dirimi non possunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in omnibus prædictis casibus sponsalia contracta dirimuntur, sed diversimode : quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit, et cum alter conjugum cum altero per verba de præsenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur ; sed in aliis casibus dirimi debent secundum judicium Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cum sit spiritualis tantum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non compareret tempore statuto ad matrimonium perficiendum ; unde si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licite alteri nubere sine aliquo peccato ; si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet agere poenitentiam de peccato fractæ promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenit, et contrahere cum alia, si vult, judicio Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod, si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quæ ipsum nimis debilitet, ut epilepsia, vel paralysis ; aut eum deformet, ut abscisio nasi, vel orbitas oculorum, vel aliquid hujusmodi ; aut quæ sunt contra bonum prolis, utpote lepra quæ solet prolem inficere : possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro pœna punitur aliquis, sed ex pœna damnum reportat, quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsæ, vel e converso, tunc debent sponsalia dirimi ; et ad hoc probandum sola fama sufficit propter scandalum vitandum. Causæ enim quæ in futurum expectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est ; unde sicut affinitas, si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum ; ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, immo ei confertur ; quia absolvitur ab eo qui per fornicationem Deo se odiosum reddidit.

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum : sed contra eos *Decretalis* est Innocentii III, *Extra. De spons. et matrim.*, cap. « Præterea » quæ expresse dicit : « Ad instar eorum qui societatem fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuo se absolvunt qui sponsalia contraxerunt. » Sed ad hoc dicunt, quod Ecclesia magis hoc sustinet ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire quod *Decretalis* adducit. Et ideo dicendum, quod non semper est levitatis retractare quæ prius firmata sunt : quia *incertæ* sunt *providentiæ nostræ*, ut dicitur in lib. Sapientiæ, cap. IX, 14.

Ad sextum dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes ; tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum ; et ideo potest sibi præcavere unus contra alium sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus : sed secundus contractus matrimonii est fortior primo ; et ideo solvit ipsum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus ; et ideo ne videatur approbare, ad annos legitimos veniens debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiæ faciendam propter bonum exemplum.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de bigamia ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum bigamiæ sit irregularitas adjuncta ; 2° utrum solvatur per baptismum ; 3° utrum possit dispensari in tali irregularitate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum illi bigamiæ quæ est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, sit irregularitas annexa.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illi bigamiæ quæ est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, non sit irregularitas annexa. Quia multitudo et unitas consequuntur ens. Ergo ens et non ens non faciunt multitudinem aliquam. Sed ille qui habet successive duas uxores, quando una est in esse, alia non est in esse. Ergo ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum Apostolum ab episcopatu prohibetur.

2. Præterea, majus signum incontinentiæ apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit quam in eo qui plures uxores successive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

3. Præterea, si bigamia irregularitatem causat, aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primi ; quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de præsenti, et ea mortua ante carnalem copulam subsecutam duceret aliam, videretur irregularis; quod est contra *Decr.* Innocentii III, *Extra. de bigam.* cap. « Nuper », § « Nos autem » ; nec iterum ratione secundi ; quia secundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset, quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat,

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod irregularitas non sit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive unam de jure, et aliam de facto. Quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit cum aliqua de facto et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum ; quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Præterea, aliquis accedens ad illam cum qua contrahit de facto et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliam uxorem legitimam ; vel adulterium, si habeat aliam. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium non causat irregularitatem. Ergo nec prædictus bigamiæ modus.

3. Præterea, contingit quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat sive prima mortua, sive prima vivente. Talis contraxit cum pluribus vel de jure, vel de facto ; et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamiæ non contrahitur irregularitas.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis non virginem ducit uxorem. Quia plus impeditur aliquis defectu proprio quam alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non fit irregularis. Ergo multo minus si uxor ejus non sit virgo.

2. Præterea, potest esse quod aliquis defloravit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis non videtur fieri irregularis ; quia non dividit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus ; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ irregularitatem non causat.

3. Præterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam fuisse corruptam, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quam præcedens. Sed si uxor, postquam consummatum est matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis ; alias puniretur pro peccato uxoris : potest etiam esse quod postquam hoc sciat, reddat ei debitum poscenti antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo

videtur quod ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed contra est quod Gregorius, lib. II *Epist.*, indic. x, epist. xxxvii, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 575, « Præcipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus uxorem, aut [1] ignoranter habens, vel qualibet parte corporis vitiatum, vel pœnitentiæ, vel curiæ cujuslibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere. »

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est, quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ est unius ad unam; et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti ut vir sit tantum unius vir et uxor tantum unius uxor; et ideo bigamia, quæ hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiæ. Primus est, cum quis habet plures uxores de jure successive. Secundus, cum simul habet plures, unam de jure, aliam de facto. Tertius, cum plures habet successive, unam de jure, aliam de facto. Quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur; quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere: tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta: tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur; non debet aliquod signum concupiscentiæ permanentis in eis apparere; quod quidem in bigamis apparet, qui una uxore contenti esse nolunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; et propter hoc tollitur sacramentum; sed multitudo uxorum successive est multitudo secundum quid; et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quæ requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiæ signum, non tamen concupiscentiæ ita adhærentis: quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; et ideo ibi non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, bigamia causat irregularitatem, inquantum tollit perfectam significationem matrimonii, quæ quidem consistit in conjunctione animorum, quæ fit per consensum, et in conjunctione corporum; et ideo ratione utriusque oportet simul esse bigamiam quæ irregularitatem faciat; unde per Decret. Innocentii, ubi supra, abrogatur id quod Magister in *Littera* dicit, scilicet quod solus consensus per verba de præsenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in secundis duobus modis bigamiæ contrahitur irregularitas: quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quædam sacramenti similitudo; unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quæ non est in fornicario vel in adulterino concubitu; et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam suam significationem. Tamen si per judicium Ecclesiæ compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis: quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in conjunctione Christi et Ecclesiæ unitas ex utraque parte invenitur; et ideo, sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti, sed tamen diversimode: quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod

[1] « Aut ignorantem litteras... vel pœnitentem, vel cuilibet conditioni, » sed additur in vulgatis: « vel curiæ. »

sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur etiam quod sit virgo; cujus ratio a Decretistis assignatur, quia Episcopus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit, in qua sunt multæ corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit; et ideo ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quod aliquis Episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expresse contra Apostolum, Ephes. v, 25 : *Viri diligite uxores vestras, sicut* * *Christus Ecclesiam;* ex quo apparet quod uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum : et iterum, quia *vir est caput*** *mulieris, sicut Christus Ecclesiæ*. Et ideo alii dicunt, quod per sponsum significatur Christus, per sponsam significatur Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem primo habuit synagogam quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus prius habuit [1]. Sed hoc est valde absurdum : quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia; unde illi qui tempore synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ, in qua Deo servimus, pertinebant. Et præterea hoc est expresse contra id quod habetur Hierem. III, 16, Oseæ II, 2, ubi expresse fit mentio de desponsatione synagogæ; unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea, secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum; et ideo gentilitas priusquam a Christo desponsaretur in fidem Ecclesiæ, corrupta fuit a diabolo per idolatriam. Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem; corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio, sed facit defectum ex parte alterius : quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum; et ideo ex termino specificatur, quod etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut vir efficitur irregularis ex hoc quod ducit in uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit : ita fieret mulier irregularis si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio prius fuisset corrupta.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu sunt diversæ opiniones : tamen probabilius est quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas non est pœna inflicta, sed defectus quidam sacramenti; et ideo non oportet quod semper sit voluntaria bigamia ad hoc quod irregularitatem causet; et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens.

Ad quartum dicendum, quod si mulier fornicetur post contractum matrimonium, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterinam eam iterato cognoscat : quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus ei debitum compellatur reddere, vel ex conscientia propria, illa petente debitum ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur; quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius : quia hic non quæritur quid sit peccatum, sed significatio tantum.

ARTICULUS II.

Utrum bigamia per baptismum solvatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus super *Epist. ad Titum*, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 564, quod si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, et aliam post, non est bigamus [2]. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. Præterea, qui facit quod majus est, facit quod minus est. Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiæ irregularitatem.

3. Præterea, baptismus tollit omnem pœnam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiæ est hujusmodi. Ergo, etc.

4. Præterea, bigamus est irregularis, inquantum deficit a repræsentatione Christi. Sed per baptismum plene Christo

[1] Parm. : « concubinam. »

[2] « Multi superstitiosius magis quam verius, etiam eos qui cum Gentiles fuerint, et unam uxorem habuerint, qua amissa, post baptismum Christi, alteram duxerint, putant in sacerdotio non legendos. »

conformatur. Ergo solvitur illa irregularitas.

5. Præterea, sacramenta novæ legis sunt magis efficacia quam sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut I lib. dictum est a Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. *De Bono conjug.*, cap. XVIII, t. XXI, p. 498, ed. L. Vivès : « Acutius intelligunt qui nec eum qui cathecumenus aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt : quia de sacramento agitur, non de peccato [1]. »

Præterea, sicut idem (ibid.) dicit, « Femina si cathecumena vel pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum velari. » Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia ; unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut dicit Augustinus ubi supra.

Ad primum ergo dicendum, quod in casu isto non tenetur opinio Hieronymi ; nisi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum ad sanctiorem dispositionem [2].

Ad secundum dicendum, quod non oportet ut quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad id ordinatum ; et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de pœnis quæ consequuntur ex actuali peccato quasi inflictæ, non infligendæ ; non enim aliquis virginitatem per baptismum recuperat, et similiter nec carnis indivisionem.

Ad quartum dicendum, quod baptismus conformat Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, quæ consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

Ad quintum dicendum, quod illæ irregularitates ex levibus causis, non perpetuis, erant contractæ, et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant ; et iterum erant ad hoc ordinata ; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS III.

Utrum cum bigamo liceat dispensare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cum bigamo non liceat dispensare. Quia *Extra. de bigamis*, cap. « Nuper » § « Nos autem » dicitur : « Cum clericis, qui, inquantum in ipsis fuit, secundas mulieres sibi conjunxerunt matrimonialiter, tanquam cum bigamis, non licet dispensare. »

2. Præterea, contra jus divinum non licet dispensare. Sed omnia quæ in canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cum ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat I ad Timoth. III, 2. Oportet Episcopum non nisi unius uxoris virum esse ; videtur quod non possit in hoc dispensari.

3. Præterea, nullus potest dispensare in his quæ sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem, est de necessitate sacramenti ordinis, cum significatio, quæ est sacramento essentialis, desit. Ergo non potest in hoc dispensari.

4. Præterea, quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas ; quod est inconveniens.

Sed in contrarium est quod Lucius Papa dispensavit cum Panormitano Episcopo, qui erat bigamus.

Præterea, Martinus Papa dicit : « Lector si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat ; aut si necessitas [3] fuerit, subdiaconus fiat ; nihil autem supra : similiter si bigamus fuerit. » Ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod bigamiæ non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo ; nec iterum est de essentialibus ordinis quod aliquis non sit bigamus ; quod patet ex hoc quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem recipit ; et ideo Papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed Episcopus quantum ad mino-

[1] « Intellexerunt... habuerit... De sacramento enim agitur. » Hoc modo intellexit Ambrosius in *Epist. ad Vercellensem Ecclesiam*, et hic sensus olim fuit recepto Ecclesiæ more probatus, contra quem tamen dure egit Hieronymus *Ep. ad Oceanum*.

[2] Parm. : « superiorem dispensationem. »

[3] « Necessitas sit. » *Decret.*, d. XXIV, c. XVIII, col. 194.

res ordines. Et quidam dicunt, quod etiam quantum ad majores in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam *Decretalem* ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent ; non quod subtrahatur simpliciter potestas dispensandi[1] Papæ in talibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc verum est quantum ad ea quæ sunt de jure naturali, et quantum ad ea quæ sunt de necessitate sacramentorum et fidei ; sed in aliis quæ sunt de institutione Apostolorum, cum Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi et destruendi quam tunc habuit, potest per eum qui primatum in Ecclesia tenet, dispensari.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa quæ pertinet ad officium[2] sacramenti ; et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio quæ omnibus competat æqualiter, propter eorum diversitatem ; et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter consideratis istis quæ in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Si autem verbis exprimant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus ; obligatio illa verborum... matrimonium facit. » Et loquitur hic Magister quantum ad forum exterius Ecclesiæ, in quo secundum ea quæ apparent, judicatur ; et accipitur dolus non latens in corde, sed aliquo modo per signa exteriora expressus, ut cum se alio nomine vocat. Sed quantum ad forum conscientiæ non est verum quod Magister hic dicit.

« Eremi solitudinem elegit etc. » Eremitæ etiam quamvis obedientiam non promittant, tamen votum continentiæ habent annexum, et ex more secundum determinatum tempus eorum votum solemnizatur.

« Etiam si jam tonsuratus est. » Non tamen tenetur tonsuram et habitum religionis deferre : quia vel non fuit vera professio ejus, si contradicente uxore votum emisit ; vel si, ea non contradicente et tamen in sæculo remanente, votum professionis emisit, quamvis fuerit verum votum, suspenditur tamen ad tempus vivente uxore inquantum fuit in præjudicium ejus. Unde post mortem uxoris tenetur ad religionem redire, nec potest aliam ducere. Interim tamen non tenetur habitum deferre, vel tonsuram, tum propter vituperium uxoris, tum propter scandalum vitandum.

« Cui copulatus in conjugio ulterius ad sacros ordines non accederet. » Magister et Pelagius loquuntur secundum rigorem juris ; unde hodie secundum jura nova non tenetur ; quia non est aliquod obstaculum ex parte sacramenti, ut prius dictum est.

DISTINCTIO XXVIII.

Si consensus de futuro cum juramento faciat conjugium.

Hic quæri debet, utrum consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat : ut si quis promittat, vel etiam juret alicui, se usque ad tempus placitum illam ducturum, et illa promittat vel juret se illi nupturam ; numquid talis sponsio eos conjuges fecit? Si mutato proposito alter vel uterque ad alienam copulam transit, numquid ob priorem sponsionem juramento subnixam secundæ fœderationis pactum scinditur? Considera quia longe aliud est promittere, et aliud facere. Qui promittit, nondum facit. Qui ergo promisit se in uxorem ducturum aliquam, nondum eam duxit uxorem ; et quæ spopondit se nupturam, nondum nupsit. Quomodo ergo conjuges appellari possunt qui nondum contrahunt, sed in futuro se contracturos jurando promittunt? Item. Si ex vi juramenti ad futurum pertinentis

[1] Parm. omittit : « dispensandi. »

[2] Al. : « effectum. »

mox efficiuntur conjuges, cur jurant in futuro se facturos quod in præsenti efficiunt? Item. Si ex quo jurant, mox efficiuntur conjuges, tunc rem hanc efficiunt quam jurant se facturos. Ideo dico, quod conjugium tunc non fit [1], sed futurum promittitur. Si vero ille post uxorem duxit, et illa marito nupsit, conjugium utrinque fuit, et non potest dissolvi. Præcedens ergo mendacium vel perjurium pœnitentia est corrigendum; sed conjugium sequens non est dissolvendum. Non autem sic est quando juramentum conjugii præsentis consensus attestatione firmatur : quia post talem consensum, si quis alii se copulaverit, etiamsi prolem procreaverit, irritum debet fieri, et ipse ad priorem copulam revocari.

Quæ videntur obviare præmissis, ex Novellarum *instituto* [2].

Præmissæ autem sententiæ videtur obviare illud quod leges tradunt in *Novellis* vel *Authenticis* apud Antecessorem Julian. : « Si quis tactis divinis Scripturis juraverit mulieri se eam legitimam uxorem habiturum, vel etiam si in oratorio tale sacramentum dederit, fit illi legitima uxor; quamvis nulla dos, nulla alia scriptura interposita. » Sed hic ostenditur quid fieri vel esse debeat, non quid tunc fiat. Non enim per illud juramentum tunc fit uxor; sed fieri debet, quia juramentum est. Potest de illo juramento hoc dictum intelligi ubi de præsenti consentiunt, ac se invicem suscipiunt. Illi etiam sententiæ qua dictum est, solum consensum facere conjugium, videtur obviare quod Evaristus Papa ait [3] : « Aliter legitimum non fit conjugium, nisi ab his qui super feminam dominationem habere videntur, et a quibus custoditur, uxor petatur, et a parentibus sponsetur, et legibus dotetur, et a sacerdote, ut mos est, benedicatur, et a paranymphis custodiatur, et solemniter accipiatur. » Item (ibid. [4]) : « Ista legitima scitote esse connubia; aliter vero præsumpta, non conjugia, sed adulteria vel fornicationes sunt; nisi voluntas propria suffragata fuerit, et vota succurrerint legitima. » Hoc autem non ita intelligendum est, tamquam sine enumeratis non possit esse legitimum conjugium; sed quia sine illis non habet decorem et honestatem debitam. In hujus enim sacramenti celebratione, sicut in aliis, quædam sunt pertinentia ad substantiam sacramenti, ut consensus de præsenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium; quædam vero pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio, et hujusmodi, sine quibus legitime fit conjugium quantum ad virtutem [5], non quantum ad honestatem sacramenti. Sine his ergo non quasi legitimi conjuges, sed quasi adulteri vel fornicatores conveniunt, ut illi qui clanculo nubunt; et utique fornicatores essent, nisi eis suffragaretur voluntas verbis expressa de præsenti, quæ legitimum inter eos [6] facit matrimonium. Nam et consensus occultus de præsenti per verba expressus conjugium facit, licet non sit ibi honestus contractus, sed matrimonium non [7] sanxit consensus, qui in occulto fuit. Si enim alter alterum dimiserit, non cogitur judicio Ecclesiæ redire, et commanere quasi cum conjuge, quia non potest probari testibus contractus qui in occulto est factus. Quod si ipsi qui in occulto sibi consenserunt, eumdem consensum voluntarie in manifesto profiteantur, tunc utique propria voluntas suffragatur, et legitima vota succurrunt ad sanciendum conjugium quod prius occulte fuerat contractum. Voluntas ergo verbis expressa in occulto ad hoc suffragatur ut fiat conjugium : manifeste vero expressa suffragatur, ut sanciat et roboret, ac liberum sit Ecclesiæ de hoc judicare, si expedierit.

De qua re sit consensus ille; an de carnali copula, an de cohabitatione, an de alio ?

Hic quæritur, cum consensus de præsenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille; an carnalis copulæ, an cohabitationis, an utriusque? Si cohabitationis consensus matrimonium facit, tunc frater cum sorore [8], vel pater cum filia potest contrahere matrimonium. Si carnalis copulæ, tunc inter Mariam et Joseph non fuit conjugium : proposuerat enim Maria in virginitate manere, nisi Deus aliter facere juberet, secundum quod videtur Angelo dixisse, Luc. I, 34 : *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* id est me non cognituram proposui. Neque enim quia virum tunc non cognoscebat, necesse erat inquiri quomodo posset habere filium; sed quia se nunquam cognituram proposuerat. Dicit enim Beda, lib. I, in *Lucam, Pat. lat.* t. XCII, col. 318, quod in virginitate manere disposuerat. Si ergo contra suum propositum post consensit in carnalem copulam, videtur facta voti rea mente, etsi non opere violata. Dicamus ergo, quod consensus cohabitationis vel carnalis copulæ non facit conjugium, sed consensus conjugalis societatis, verbis secundum præsens tempus expressis; ut cum vir dicit : Ego accipio te in meam, non dominam, non ancillam, sed conjugem. Quia enim non ancilla vel domina datur, ideo nec de summo, nec de imo a principio formata est, sed de latere viri ob conjugalem societatem. Si de summo fieret, ut de capite, videretur ad dominationem creata. Si vero de imo et pedibus, videretur ad servitutem subjicienda. Sed quia nec in dominam nec in ancillam assumitur, facta est de medio, id est de latere, quia ad conjugalem societatem assumitur. Cum ergo sic conveniunt, ut dicat vir : Accipio te in meam conjugem; et dicat mulier : Accipio te in meum virum : his verbis, vel aliis idem significantibus, exprimitur consensus non copulæ carnalis, vel cohabitationis corporalis, sed conjugalis societatis; ex qua oportet eos cohabitare, nisi forte causa religionis pari voto corporaliter separentur vel ad tempus, vel usque in finem [9].

[1] Al. : « fuit. »
[2] Al. : « Novellarum institutio. »
[3] *Decret.*, caus. XXX, q. V, c. I, col. 1447.
[4] Col. 1448.
[5] Nicolai addit : « vel veritatem. »
[6] Al. : « in eos »
[7] Al. deest : « non. »
[8] Al. deest : « vel. »
[9] Al. : « vel ad tempus usque in finem. »

DIVISIO TEXTUS.

Potquam Magister ostendit quod consensus est causa efficiens matrimonii, hic ostendit qualis debeat esse consensus qui matrimonium facit ; et dividitur in partes duas : in prima inquiritur, utrum consensus per verba de futuro, juramento confirmatus matrimonium faciat ; in secundo ostendit [1] quid sit consensus ille qui matrimonium facit, ibi : « Hic quæritur, cum consensus de præsenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille. » Circa primum duo facit : primo determinat veritatem : secundo objicit in contrarium, ibi : « Præmissæ autem sententiæ videtur obviare illud quod leges tradunt. » Et circa hoc duo facit : primo objicit contra id quod immediate determinatum est : secundo contra id quod in præcedenti dist. habitum fuit, ibi : « Etiam sententiæ illæ qua dictum est solum consensum facere conjugium, videtur obviare quod Evaristus Papa ait, » et utrumque dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in *Littera*.

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum juramentum consensui expresso per verba de futuro adveniens, matrimonium faciat ; 2° utrum carnalis copula eidem adveniens ; 3° utrum occultus consensus per verba de præsenti sufficiat ad matrimonium faciendum ; 4° in quid sit consensus qui matrimonium facit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro faciat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro, faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. v, 33 : *Reddes autem Domino juramenta tua.* Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quod homo non debeat implere juramentum prius factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro juramento firmatum, aliquis se alteri obligat per verba de præsenti, videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset nisi juramento illo esset matrimonium perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui de futuro facit matrimonium.

2. Præterea, veritas divina est fortior quam veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de præsenti, in quibus est sola humana veritas, matrimonium perficiant ; videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro, juramento firmata.

3. Præterea, secundum Apostolum ad Hebr., cap. vi, 16, *omnis controversiæ finis est juramentum.* Ergo in judicio saltem plus standum est juramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de futuro, juramento firmata, videtur quod judicio Ecclesiæ debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. Præterea, verba de futuro simpliciter prolata, sponsalia faciunt. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Præterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit ; alias frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod juramentum adhibetur pro confirmatione dictorum ; unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat ; et ideo cum verba de futuro ex ipsa significatione sua habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiam si juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in *Littera* dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod im-

[1] Forte : « in quid. »

plere juramentum licitum, est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum prius factum non servat ; et ita est in proposito. Illicite enim juratur quod illicite promittitur ; promissio autem de alieno est illicita ; unde consensus sequens per verba de præsenti, quo aliquis transfert dominium sui corporis in aliam, facit præcedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

Ad secundum dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod juramentum operatur aliquid non novam obligationem faciens, sed factam confirmans ; et sic gravius peccat qui eam violat.

ARTICULUS II.

Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium. Quia magis est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium quam si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus, facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo per hoc perficitur matrimonium.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittens sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Sed quis non potest mulieri, quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi nisi eam in conjugium ducat. Ergo videtur quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præsenti, teneatur ad primam redire ; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium.

Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa, *Caus.* XXVII, q. II, c. II, col. 1392, « Sufficiat », « Si consensus in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. »

Præterea, quod consequitur aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod de matrimonio possumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad forum conscientiæ ; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit : quia verba etiam de præsenti exprimentia consensum, si consensus mentis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est. Alio modo quantum ad judicium Ecclesiæ : et quia in exteriori judicio secundum ea quæ foris patent judicatur ; cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, secundum judicium Ecclesiæ carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiscetur facto, consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem ; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod exterius de rebus fit.

Ad tertium dicendum, quod si sponsa sponsum admittat credens eum velle matrimonium consummare, excusatur a peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant ; sicut si sunt multum distantis conditionis, vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat et fornicando, et, quod plus est, fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu sponsus antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum

illud ad quod tenebatur : et ideo sufficit, si ei de nuptiis providerit : et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum evidens fraudis fuerit : quia præsumi probabiliter potest, quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

ARTICULUS III.

Utrum consensus in occulto factus per verba de præsenti faciat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de præsenti non facit matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella erat in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente ; et ita, si fiat in occulto consensus, etiam per verba de præsenti expressus, non erit matrimonium.

2. Præterea, sicut in matrimonio est actus noster quasi de essentia sacramenti, ita in pœnitentia. Sed sacramentum pœnitentiæ non perficitur nisi mediantibus Ecclesiæ ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium potest perfici in occulto absque sacerdotali benedictiene.

3. Præterea, baptismus, quia potest in occulto fieri, et in manifesto, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina matrimonia. Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Præterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, non potest matrimonium contrahi, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

Sed contra, posita causa ponitur effectus. Sed causa efficiens matrimonii est consensus [1]. Ergo, sive fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

Præterea, ubicumque est debita forma et debita materia, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia sunt personæ legitimæ ad contrahendum ; et debita forma, quia sunt verba de præsenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut in aliis sacramentis quædam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum ; quædam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis, verum perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit : ita etiam consensus expressus per verba de præsenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit : quia hæc duo sunt de essentia sacramenti ; alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat ; unde si omittantur, verum matrimonium est, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum ; et ideo secundum hoc quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare, sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

Ad secundum dicendum, quod actus noster in pœnitentia quamvis sit de essentia sacramenti, non est tamen sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem a peccatis ; et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio : quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare : et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum est quod baptismum nullus recipiat nisi a sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis ; et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quæ inde evenire solent : quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte ; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum pœnitent de istis quæ

[1] Parm. addit : « per verba de præsenti expressus. » Idem addunt Edit. quædam veteres.

subito facta sunt, et multa alia mala inde accidunt ; et speciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonia quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quæ sunt materia indebita huic sacramento ; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Quia, sicut dicit Hieronymus (*a*) : Voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est. » Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium ; cui nuptiæ non contrariantur nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licite inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest licite inter eos fieri consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro : Consentio in te, ut non cognoscas me, non est consensus matrimonialis : quia aliquid est ibi contra substantiam prædicti consensus. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo etc.

4. Præterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo, cum initietur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

Sed contra, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem est virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonialis. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium causat [2] sit in carnalem copulam.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium : quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum ; unde sicut se habet carnalis copula ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis ; sed quædam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas invicem respectu carnalis copulæ; et hæc associatio conjungalis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite. Non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa : quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet ; sicut peccaret qui daret potestatem alteri accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula ; et ideo ratio non consequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed potestati contrariatur carnalis copulæ ; et ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus vel potestas actui qui est operatio.

[1] 3, q. XXIX, a. 2.
[2] Parm. : « facit. »
(*a*) Non invenitur apud Hieronymum, sed legitur apud Augustinum in lib. *De bono viduitatis*, cap. IX : « In viduali et virginali continentia, excellentia muneris amplioris expetitur ; qua expetita et electa et voti debito oblata, jam non solum capessere nuptias, sed etiamsi non nubatur, nubere velle damnabile est. » T. XXI, p. 569, ed. L. Vivès.

Rationes autem contrariæ ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicite ; et hoc verum est.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Sine quibus legitime fit quantum ad virtutem, non honestatem sacramenti. » Contra. In secundis nuptiis non est benedictio sacerdotalis, et tamen est honestas matrimonii. — Et dicendum, quod non est ibi honestas quantum ad perfectam significationem matrimonii ; unde propter defectum sacramenti benedictio intermittitur.

« Matrimonium non facit consensus, etc. » Hoc intelligitur quantum ad judicium Ecclesiæ ; sed quantum ad judicium conscientiæ solus consensus matrimonium facit firmum.

« Quia non de capite, nec de pedibus, sed de latere. » Videtur quod sit de excellentissimo loco sumpta . quia cor est membrorum principalissimum , juxta quod sunt costæ. — Et dicendum, quod cor est nobilissimum quantum ad originem vitæ ; sed caput quantum ad complementum virtutum, quibus fit motus et sensus, in quibus consistit vita sensitiva.

DISTINCTIO XXIX.

Coactio excludit consensum conjugalem.

Oportet autem consensum conjugalem liberum esse a coactione. Coactus enim consensus, qui nec consensus appellari debet, conjugium non facit, sicut testatur Urbanus [1] Papa scribens Sanctio [2] Regi Aragonum in hæc verba, *Decr.*, *causa* XXXI, quæst. II : « De neptis tuæ conjugio quam te cuidam militi daturum necessitatis instante articulo sub fidei pollicitatione confirmasti, hoc æquitate dictante decrevimus, ut si illa virum illum omnino, ut dicitur, renuit, et in eadem voluntate persistit ut viro illi se prorsus deneget nupturam, nequaquam eam invitam ac renitentem ejusdem viri cogas conjugio copulari. » Idem ibid. [3], cap. I : « Si verum esse constiterit quod nobis Legati Jordani Principis retulerunt, scilicet quod ipse coactus et dolens filiam suam nolentem, flentem, et pro viribus renitentem Raynaldo desponsaverit ; quoniam legum et canonum auctoritas talia sponsalia non approbat, ne ignorantibus leges et canones nimis durum videatur, ita sententiam temperamus, ut si Princeps cum assensu filiæ id quod cœptum est, perficere voluerit, concedamus. Sin aliter res se habet, Legatus noster utrasque partes audiat ; et si nihil fuerit ex parte Raynaldi quod amplius impediat, ab ipso Jordano sacramentum, quo constent hæc quæ dicta sunt, accipiat ; et nos canonum et legum scripta sequentes, deinceps non prohibemus quin alii viro, si voluerit, prædicta ejus filia tantum in Domino nubat. » Ex his apparet conjugium fieri inter consentientes et spontaneos, non inter renitentes et invitos. Verumtamen qui inviti et coacti conjuncti sunt, si postea ab aliquo temporis spatio sine contradictione et quærimonia cohabitaverint, facultate discedendi vel reclamandi habita, consentire videntur, et consensus ille consequens supplet quod præcedens coactio tulerat [4].

In Libro Pandectarum.

« Consentire autem probatur qui evidenter non contradicit, secundum illud : In sponsalibus eorum consensus exigendus est quorum in nuptiis desideratur. Intelligitur tamen semper patri filia consentire, nisi evidenter dissentiat. » Item : « Sponsalia , sicut nuptiæ, consensu fiunt contrahentium : et ideo sicut in nuptiis, ita et in sponsalibus patrifamilias filiam consentire oportet : quæ si patris voluntati non repugnat, consentire intelligitur. »

[1] Urbanus II, in *Caus.* XXXI, q. II, c. III, col. 1460. Porro hanc Epist. Urbani II esse testatur Hildebertus Cenomanensis, Urbano coævus, Ep. XLII.

[2] Al. : « Sacratio. »

[3] Sic in *Decret.*, caus XXX, q. II, c. I, col 1459 ; sed non extat inter impressas Urbani.

[4] Addit Nicolaius : « Unde Clemens III *Extra. De sponsalibus et matrimoniis*, cap. Ad id : « Quamvis (inquit) undecim annos habens ab initio invita fuisset viro tradita et renitens, tamen quia postmodum per annum et dimidium ei cohabitans consensisse videtur, ad ipsum est cogenda redire : nec de cetero recipiendi sunt testes ad probandum quod in eumdem non consenserit, cum mora tanti temporis hujusmodi probationem excludat. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam ostendit Magister quod consensus sit causa matrimonii, hic ostendit quibus impediatur consensus, ne matrimonium efficere possit: et dividitur in partes duas : in prima determinat de impedimento coactionis; in secunda de impedimento erroris, xxx dist., ibi : « Nec solum coactio impedit vel excludit consensum, sed etiam error. » Prima in tres : in prima ostendit quod coactus consensus non facit matrimonium; in secunda ostendit quod si post coactionem liber consensus adveniat, matrimonium verum erit, ibi : « Verumtamen qui inviti et coacte conjuncti sunt, si postea ab aliquo temporis spatio sine contradictione et querimonia cohabitaverint, facultate discedendi vel reclamandi habita, consentire videntur; » in tertia, qualiter intelligendus sit aliquis consentire, ibi : « Consentire autem probatur. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum aliquis consensus possit esse coactus; 2° utrum aliqua coactio cadat in constantem virum; 3° utrum consensus coactus faciat matrimonium; 4° utrum aliquis possit cogi a patre ad contrahendum matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis consensus possit esse coactus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundum aliquem statum ejus, ut in II lib., [1] dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Præterea, violentum, quod est idem quod coactum, secundum Philosophum, III *Ethicor.* cap. III, est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Sed consensus omnis principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. Præterea, omne peccatum in consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest; quia secundum Augustinum, lib. I *Retract.*, cap. IX, § 5, t. II, p. 23, ed. L. Vivès [2], nullus peccat in eo quod vitare non potest. Cum ergo vis a Juristis definiatur esse majoris rei impetus, qui repelli non potest; videtur quod consensus esse non possit coactus vel violentus.

4. Præterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam definitione Tullii : dicit enim, quod vis est impetus dominantis retinens rem infra terminos alienos. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit; et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

Sed contra, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in *Littera* dicitur. Ergo consensus potest cogi.

Præterea, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens quod vi, sive metus causa, factum est. Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod duplex est coactio vel violentia. Una quæ facit necessitatem absolutam; et tale violentum dicitur a Philosopho violentum simpliciter; ut cum quis alium corporaliter impellit ad motum. Alia quæ facit conditionatam necessitatem; et hanc vocat Philosophus violentum mixtum; sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur; et in isto violento, quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium; unde hæc violentia vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis; non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens; ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit etiam in corporalibus actibus. Et quia legislator non considerat solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per vim intel-

[1] D. XXV, q. I, a. I.

[2] « Quis peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem : caveri igitur potest. »

ligit coactionem simpliciter; propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio seu vis, quæ a metu distinguitur; et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus, secundum Jurisperitos « instantis vel futuri periculi causa, mentis trepidatio. »

Et per hoc patet solutio ad objecta : nam primæ rationes procedunt de coactione prima, secundæ de secunda.

ARTICULUS II.

Utrum coactio metus cadat in constantem virum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod coactio metus non cadat in constantem virum. Quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

2. Præterea, omnium terribilium finis est mors, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. IX, quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte : quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. Præterea, inter alia pericula præcipue timetur a bonis periculum famæ. Sed timor infamiæ non reputatur timor cadens in constantem virum; quia, ut dicit lex, lib. IV *Digesti veteris*, tit. II, § 7, « timor infamiæ non continetur illo edicto quod metus causa factum est. » Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. Præterea, metus in eo qui metu cogitur, peccatum relinquit : quia facit eum promittere quod non vult solvere ; et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod etiam peccatum minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

Sed contra, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eis cecidit metus : quia ratione metus dixerunt uxores suas esse sibi sorores. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Præterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum : quia si sit in mari, merces projicit tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem, est aliquem metu cogi. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum aliquid quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur; quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid pro quo sit dimittendum vel faciendum [1]. Semper autem minus malum vel majus bonum eligendum est; et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali; non autem cogitur ad majus malum ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali; sicut ad peccatum propter metum corporalis pœnæ. Sed pertinax e contrario non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum; unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundo differunt quoad æstimationem periculi imminentis : quia constans non nisi ex forti æstimatione et probabili cogitur; sed inconstans ex levi. Prov. XVIII, 1 : *Fugit impius nemine persequente.*

Ad primum ergo dicendum, quod constans, sicut de forti Philosophus dicit, III *Ethic.*, cap. IX, intrepidus est, non quod omnino non timeat, sed quia non timet quæ non oportet, vel ubi vel quando non oportet.

Ad secundum dicendum, quod peccata sunt maxima malorum; et ideo ad hoc nullo modo potest homo constans cogi; immo magis debet homo mori quam talia sustinere, ut etiam Philosophus, in III *Ethic.*, cap. I, dicit. Sed quædam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis, quæ sunt inter præcipua quæ ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus ; et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda; et hæc continentur hoc versu :

Stupri, sive [2] status, verberis, atque necis.

Nec differt, utrum hæc pertineant ad

[1] Al. : « scit aliquid pro quo scit dimicandum, vel faciendum. » — Parm. : « quid prosit. »

[2] An. : « servi ? »

personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, aut aliorum hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod infamia quamvis sit magnum damnum, tamen ei de facili occurri potest; et ideo non reputatur cadens in constantem virum metus infamiæ secundum jura.

Ad quartum dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare; sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare [1], si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum, cum hoc sit contra bonum justitiæ, ad quod cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

ARTICULUS III.

Utrum consensus coactus tollat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus coactus non tollat matrimonium. Quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad accipiendum baptismum recipit sacramentum. Ergo et coactus ad consentiendum aliquo timore matrimonio [2] obligatur.

2. Præterea, violentum mixtum, secundum Philosophum, III *Ethic.*, cap. I, plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus coactus esse nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium; et ita adhuc est matrimonium.

3. Præterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet : quia speciem mali habet promittere et nos solvere, a quo Apostolus vult nos abstinere. Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo etc.

Sed contra est quod *Decretalis*, extra. *De sponsalibus*, dicit : « Cum consensus locum non habeat ubi metus vel coactio intercedit, necesse est ut ubi communis consensus requiritur, coactionis materia repellatur. » Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo etc.

Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per coactum consensum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quæ est per caritatem, potest esse ad eum qui non habet caritatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

2. Præterea, si illa quæ fuit coacta, postmodum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui coegit primo, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

Sed contra, matrimonium est relatio æquiparantiæ. Sed talis relatio est æqualiter in utroque. Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonium oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

2. Præterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra, in aliis contractus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod vinculum matrimonii perpetuum est; unde illud quod perpetuitati repugnat, tollit matrimonium. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest peti restitutio in integrum : quia talis coactio metus qui cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia. Constans autem vir judicatur virtuosus, qui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit in III *Ethicor.* cap. IX. Quidam autem dicunt,

[1] Al. : « pronuntiare. »

[2] Nicolai : « ad matrimonium. »

quod si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiæ, quæ præsumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est : quia Ecclesia non debet præsumere de aliquo peccatum, quousque probetur. Peccavit autem, si dixit se consentire, et non consensit. Unde Ecclesia præsumit eum consensisse, sed judicat illum consensum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis; sed consensus est causa efficiens in matrimonio; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete : quia debet esse perpetuum; et ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio ille stet, sed solum quando timetur periculum de dissolutione : alias autem non peccat : quia non solvere promissa quæ nolens facit, non est species mali.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod cum matrimonium sit quædam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio; ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero; quia non potest esse quod aliquis sit vir non uxoris, vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sicut mater non habens filium; et ideo communiter dicitur [1], quod matrimonium non claudicat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse nisi sit mutua amatio; et ideo dicit Philosophus in VIII *Ethicor.* cap. I, quod ad amicitiam, quæ in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

Ad secundum dicendum, quod ex consensu libero illius qui prius coactus est, non fit matrimonium, nisi inquantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore; unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod conditio apposita, aut est de præsenti, aut de futuro. Si de præsenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta sive inhonesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stante non stat; sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficit matrimonium, sicut etiam supra de sponsalibus dictum est. Si autem sit conditio de futuro : aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura jam sunt præsentia in suis causis : aut est contingens, sicut datio pecuniæ, vel acceptatio parentum; et tunc idem est judicium de tali consensu sicut de consensu qui fit per verba de futuro; unde non facit matrimonium.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Coloss. III, 20 : *Filii obedite parentibus per omnia.* Ergo etiam in hoc eis obedire tenentur.

2. Præterea, Genes. XXVIII, Isaac præcepit Jacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepisset, nisi de jure præcipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea, nullus debet promittere, præcipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt præcpto cogere filios ad implendum.

4. Præterea, pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo et pater carnalis ad carnale matrimonium.

Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. Ergo etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quædam quasi

[1] Al. : dicendum.

servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cum sit liberæ conditionis, sed potest eum inducere ex rationabili causa; et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris; ut si illa causa cogat de necessitate vel de honestate, et præceptum similiter cogat, alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus sicut pater est liber, ita et filius; et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandavit Isaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum etiam [1] propter hoc quod semen Chanaan de terra quæ semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum; et ideo Isaac præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non jurant nisi illa conditione subintellecta: Si illis placuerit: et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod Papa non potest præcipere alicui quod accipiat episcopatum: quia consensus debet esse liber. Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo. Nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiæ, Ecclesia conservari non posset; cum quandoque illi qui sunt idonei, hoc nolint suscipere nisi coacti. Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde: quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandæ reipublicæ, I Corinth. IV, 1: *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi.*

EXPOSITIO TEXTUS.

« Legati Principis Jordani retulerunt. » Videtur quod non possit fieri matrimonium per internuntios: quia si ante adventum nuntii alter pœniteat, non erit matrimonium. — Et dicendum, quod potest aliquis alterum procuratorem constituere ad consentiendum: tamen si ante pœniteat quam ille consentiat, non est matrimonium nec in rei veritate, nec secundum judicium Ecclesiæ, si aliquibus signis appareat pœnituisse. Sed ex quo consensus per internuntios factus est, matrimonium tenet ac si ipse fecisset.

« Consentire autem probatur qui evidenter non contradicit. » Hoc intelligitur quantum ad forum conscientiæ, si interius dissentiat quamvis exterius non reclamet, non est matrimonium.

DISTINCTIO XXX.

De errore qui evacuat consensum.

Nec solum coactio impedit vel excludit consensum, sed etiam error. Non autem omnis error consensum impedit: est enim error alius personæ, alius fortunæ; alius conditionis, alius qualitatis. Error personæ, quando hic putatur esse homo ille, et est alius. Error fortunæ, quando putatur esse dives, qui est pauper, vel e converso. Error conditionis, quando putatur esse liber qui servus est. Error qualitatis quando putatur esse bonus qui est malus. Error fortunæ et qualitatis, conjugii consensum non excludit. Error vero conditionis conjugalem consensum evacuat; de qua conditione postmodum tractabimus. Error quoque personæ consensum conjugalem non admittit, ut si quis feminam nobilem in conjugium petat, et pro ea alia ignobilis tradatur ei, non est inter eos conjugium: quia non consensit vir in istam, sed in aliam; ut si quis promitteret mihi se venditurum aurum, et pro auro offerret mihi aurichalcum, et ita me deciperet; numquid diceret consensisse in aurichalcum? Nunquam volui emere aurichalcum: nec ergo in illud consensi, quia consensus non nisi voluntatis est. Sicut ergo error materiæ excludit consensum, ita et in conjugio error personæ. Sed objicitur de Jacob, qui pro Rachel septem annis servierat, et supposita est ei Lia. Numquid error personæ excludit conjugium, cum non in eam, sed in Rachel consenserit? Sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbe traditur. Ibi tamen etsi non præcessit, secutus est consensus: nec ex illo concubitu qui consensum præcessit, fornicarii judicantur; cum ille maritali affectu eam cognoverit,

[1] Parm.: « tum quia. »

et illa uxorio affectu debitum persolverit, putans lege primogenitarum et paternis imperiis se illi jure copulatam. Excusatur etiam, quia Dei consilio in mysterio ita actum est. Hodie etiam excusaretur ille cui inscio uxoris soror lectulum ejus ingressa se subjiceret; quæ cum sine spe conjugii perpetuo manere censeatur, ille tamen qui cognovit eam per ignorantiam, excusatur; quod per simile probatur. Si enim diabolus transfigurans se in Angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus. Quod autem vir ille in illam mulierem non consenserit, ex simili ostenditur. Si quis hæreticus nomine Augustini vel Ambrosii alicui catholico se offerret, eumque ad suæ fidei imitationem vocaret, si ille assentiret, in cujus fidei sententiam dicitur consensisse? Non in hæreticorum sectam, sed in integritatem fidei quam ille hæreticus se mentiebatur habere. Error vero fortunæ consensum non excludit. Quæ enim nubit pauperi, putans illum esse divitem, non potest renuntiare priori conditioni, quamvis erraverit. Nec error qualitatis; ut si quis ducat uxorem meretricem vel corruptam, quam putat esse castam vel virginem, non potest eam dimittere [1].

De conjugio Mariæ et Joseph.

Præmissis aliquid addendum est de modo illius consensus qui inter Mariam et Joseph intercessit Sane credi potest non solum Mariam, sed etiam Joseph, apud se disposuisse virginitatem servare velle, nisi Deus aliter juberet; eosque sic consensisse in conjugalem societatem ut uterque de altero, revelante Spiritu sancto, intelligeret quod virginitatem servare vellet, nisi Deus aliter inspiraret. Sed illam voluntatem verbis non expresserant; postea vero expresserunt, et in virginitate permanserunt. Consensit ergo Maria in maritalem societatem; sed non in carnalem copulam, nisi de eadem specialiter Deus præciperet, cujus etiam consilio in maritalem consensit copulam, quia virginitatem servare volebat; et ideo non aliter consensisset in conjugalem societatem, nisi familiare Dei consilium habuisset : de qua Augustinus, *Causa* XXVII, qu. II, cap. III, col. 1393. « Beata Maria », sic ait : « Beata Maria proposuit se servaturam votum virginitatis in corde; sed ipsum votum non expressit in ore. Subjecit se divinæ dispositioni, proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ei revelaret. Committens ergo virginitatem suam divinæ dispositioni, consensit in carnalem copulam, non illam appetendo, sed divinæ inspirationi in utroque obediendo. Postea vero simul cum viro labiis expressit, et uterque in virginitate permansit [2]. »

Quod perfectum inter eos fuit conjugium.

Inter quos, ut ait Augustinus, (ubi supra) perfectum fuit conjugium : perfectum quidem non in significatione, sed in sanctitate. Sanctiora sunt enim conjugia pari voto continentium. Unde Augustinus, *Epist.* CCLXII, t. VI, p. 307. Ed. L. Vivès, *ad Ecditiam* : « Quod Deo pari voto et consensu voveratis, ambo perseveranter reddere debuistis : a quo proposito si lapsus est ille, tu saltem persevera. Non enim quia pariter temperabatis a commixtione carnali, ideo maritus tuus esse destiterat; immo vero tanto sanctius conjuges manebatis, quanto sanctiora concorditer placita servabatis. » Perfectum ergo fuit Mariæ et Joseph conjugium in sanctitate. Perfectum etiam fuit secundum triplex bonum conjugii, fidem scilicet, prolem, et sacramentum. « Omne enim nuptiarum bonum, » ut ait Augustinus, lib. I, cap. XI, § 13, t. XXX, p. 433, Ed. L. Vivès, *De nuptiis et concupisc.*, « impletum est in illis parentibus Christi, fides, proles, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum; fidem, quia nullum adulterium : sacramentum, quia nullum divortium. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit; quia in carne peccati fieri non poterat sine pudenda concupiscentia carnis, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui sine peccato futurus erat ». Et licet non intercessisset conjugalis concubitus, conjuges tamen vere fuerunt mente, non carne, sicut et parentes : quamvis Ambrosius [3] dicat, perfectum fieri conjugium per carnalem copulam. « In omni, inquit, matrimonio conjunctio intelligitur spiritualis, quam confirmat et perficit conjunctorum commixtio corporalis. » Sed intelligendum est conjugium perfici commixtione corporali, non quantum ad veritatem vel sanctitatem conjugii, sed quantum ad significationem : quia perfectius unionem Christi et Ecclesiæ tunc figurat.

De causa finali conjugii.

Exposito quæ sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. Est igitur finalis causa matrimonii contrahendi principalis procreatio prolis. Propter hoc enim instituit Deus conjugium inter primos parentes, quibus dixit, Gen. I, 28 : *Crescite, et multiplicamini.* Secunda est post peccatum Adæ vitatio fornicationis; unde Apostolus, I Corinth. VII, 2 : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat, et unaquæque suum virum habeat.* Sunt et aliæ causæ honestæ, ut inimicorum reconciliatio, et pacis reintegratio. Sunt etiam et aliæ causæ minus honestæ, propter quas aliquando contrahitur, ut viri mulierisque pulchritudo, quæ animos amore inflammatos sæpe impellit inire conjugium, ut valeant suum explere desiderium. Quæstus quoque et divitiarum possessio frequenter est conjugii causa; et alia multa, quæ cuique diligentiam adhibenti facile est discernere. Nec est assentiendum illis qui dicunt, non esse conjugium quod propter has causas minus honestas contrahitur. Constat enim ex præmissis conjugium fieri ex communi consensu verbis de præsenti expresso, quamvis amor ad hoc attraxerit. Cujus rei documentum præstat Jacob, Gen. XXIX, qui Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit; eamque multum diligens ait : « Serviam tibi pro Rachel septem annis. » In Deuter. XXI, 11, etiam legitur : *Si videris in medio captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, volueris que habere uxorem; introduces eam in domum tuam, etc.*

[1] Addit Nicolaius « et aliam ducere. »

[2] Ex variis Augustini locis, scilicet ex cap. XI et XII lib. I *De nuptiis et concupiscentia*, et ex cap. IV lib. *De virginib.* t. XXI et XXX, Ed. L. Vivès.

[3] Habetur in *Decret.* Caus. XXVII, q. II, c. XXXVI, col. 1407. Sed nullibi apud Ambrosium occurrunt hæc verba.

Quod malus finis non contaminat sacramentum.

Et licet fine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est : quia vita mala vel intentio perversa alicujus, sacramentum non contaminat. Habuit autem conjugium Mariæ et Joseph alias causas speciales, scilicet ut Virgo solatio viri sustentaretur, et ut diabolo partus celaretur, et ut Joseph esset testis castitatis, defendens eam ab infamia suspicionis, ne ut adultera damnaretur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam ostendit Magister quod consensus matrimonii impeditur per coactionem, hic ostendit quod impeditur per errorem ; et dividitur hæc distinctio in partes tres : in prima determinat de impedimento erroris ; in secunda de consensu qui fuit in matrimonio B. Virginis, ibi : « Præmissis aliquid addendum est ; » in tertia de causa finali matrimonii, ibi : « Exposito quæ sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. » Circa primum tria facit. Primo ostendit quis error matrimonium impediat : secundo objicit in contrarium, ibi : «Sed objicitur de Jacob, etc.;» tertio solvit, ibi : « Sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbe traditur. »

« Præmissis aliquid addendum est. » Hic determinat de consensu quod fuit in matrimonio B. Virginis ; et circa hoc duo facit : primo ostendit cujusmodi consensus ille fuit ; secundo ostendit quod matrimonium illud fuit perfectum, ibi : « Inter quos, ut ait Augustinus, perfectum fuit conjugium. »

« Exposito quæ sit efficiens causa matrimonii etc. » Hic determinat de causa finali matrimonii ; et primo de causis matrimonii in generali ; secundo de causis matrimonii B. Virginis, ibi : « Habuit autem conjugium Mariæ et Joseph alias causas speciales. » Circa primum duo facit : primo ponit causas finales matrimonii, et principales et secundarias ; secundo excludit errorem, ibi : « Nec est assentiendum illis qui dicunt, non esse conjugium quod propter has causas minus honestas contrahitur. » Ubi duo facit : primo ostendit quod malus finis non facit quod non sit matrimonium ; secundo ostendit quod non facit quod non sit matrimonium bonum, ibi ; « Et licet fine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de matrimonio in communi. Secunda de matrimonio beatæ Virginis.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum error de sui natura matrimonium impediat ; 2° quis error ; 3° de causa finali matrimonii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum error debeat poni matrimonii impedimentum per se.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur sicut et voluntarium. Sed voluntarium secundum Philosophum in III *Ethic.* cap. VII, ponitur impediri per ignorantiam, quæ non est idem quod error : quia ignorantia nullam cognitionem ponit ; sed error ponit ; eo quod approbare falsa pro veris sit error[1], secundum Augustinum in *Enchir. ad Lauren.*, cap. XIX, t. XXI, p. 302, ed. L. Vivès. Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

2. Præterea, illud potest impedire matrimonium de sui natura, quod habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo error, de sui natura, non impedit matrimonium,

[1] « Quis nisi errans malum neget approbare falsa pro veris. »

3. Præterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes vere baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est quod in *Digestis* dicitur: « Quid tam contrarium est consensui, quam error? » Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Præterea, consensus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium : quia voluntarium, secundum Philosophum, III *Ethic.*, cap. VI, et *De nat. homin.*, c. XXXII, col. 730, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 954. Nemesium, et Damascenum, lib. II *De fide orthod.*, cap. XXIV, est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus; quod erranti non competit [1]. Ergo error matrimonium impedit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quidquid impedit causam, de sui natura impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est; et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui præsupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, necessarium est defectum contingere in secundo ; et ideo, quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu[2] defectus, et per consequens in matrimonio; et sic error de jure naturali habet quod evacuat matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore : quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum : sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt utrum dicatur ignorantia vel error : quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium nisi quæ habet errorem adjunctum, eo quod actus voluntatis præsupponit æstimationem sive judicium de aliquo in quod fertur. Unde si est ibi ignorantia, oportet esse errorem ; et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

[1] « Voluntarium dicitur cujus principium in ipso est qui agit, ut ipse noscat omnia singulatim, per quæ actio geritur, et in quibus versatur. »

[2] Al. « consensus. »

Ad secundum dicendum, quod quamvis non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur tamen ei quantum ad causam suam.

Ad tertium dicendum, quod character baptismalis non causatur ex intentione baptizantis directe, sed ex elemento materiali exterius adhibito. Intentio autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Magister in *Littera* dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob non fuit perfectum ex ipso concubitu qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit. Tamen uterque de peccato excusatur, ut in *Littera* patet.

ARTICULUS II.

Utrum omnis error matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, et non solum error conditionis aut personæ, ut in *Littera* dicitur. Quia quod alicui convenit secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quod matrimonium impediat ut dictum est. Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Præterea, si error, inquantum hujusmodi, matrimonium impedit, major [3] error magis debet impedire. Sed major est error fidei, qui est in hæreticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personæ. Ergo magis debet impedire quam error personæ.

3. Præterea, error non evacuat matrimonium nisi inquantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiæ voluntarium tollit, ut patet in III *Ethicor.*, ubi sup. Ergo non solum error conditionis et [4] personæ matrimonium impedit.

4. Præterea, sicut conditio servitutis est aliquid annexum accidens personæ, ita qualitas corporis aut animi. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis et [5] fortunæ.

[3] Parm. : « magis. »

[4] Parm. : « seu. »

[5] Parm. : « aut. »

5. Præterea, sicut ad conditionem personæ pertinet servitus et libertas, ita nobilitas, vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus. Sed error conditionis libertatis vel servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

6. Præterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, et impotentia coeundi, ut infra dicetur. Ergo sicut error conditionis ponitur impedimentum matrimonii, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra, videtur quod nec error personæ matrimonium impediat. Quia sicut emptio est quidam contractus, ita et matrimonium. Sed in emptione et venditione si detur aurum æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatur.

8. Præterea, potest contingere quod per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere, quod tunc essent dividendi. Ergo error primus non frustravit matrimonium.

9. Præterea, potest contingere quod frater viri in quem se credidit consentire mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter. Videtur ergo quod non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus ; et sic error personæ non impedit matrimonium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita quod matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusat a peccato, nisi sit illius circumstantiæ cujus appositio vel remotio facit differentiam liciti et illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto, quamvis forte a tanto ; sed si credat quis percutere filium causa disciplinæ, et percutiat patrem, excusatur a toto, diligentia debita adhibita. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit matrimonium ipsum; scilicet personas quæ conjunguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personæ ; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis alteri tradere sine consensu domini sui; et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, sed ex natura differentiæ adjunctæ; prout scilicet est error alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii.

Ad secundum dicendum, quod error infidelis de matrimonio est circa ea quæ sunt matrimonium consequentia, sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum; et ideo error talis matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat facere vel recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet ignorantia circumstantiæ causat involuntarium quod excusat peccatum, ut dictum est ; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod diversitas fortunæ non variat aliquid eorum quæ sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis ; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, inquantum hujusmodi, non evacuat matrimonium eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error nobilitatis vel dignitatis redundat in errorem personæ, tunc impedit matrimonium; unde si consensus mulieris feratur in istam personam directe, error de nobilitate ipsius non impedit matrimonium. Si autem directe intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius præsentetur ei quam filius regis, est error personæ, et impedietur matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod error etiam illorum impedimentorum matrimonii quantum ad ea quæ faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non facit mentionem, quia illa impediunt matrimonium sive cum errore sive sine errore sint; ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive non sciat, non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur ; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in V *Ethic.* , et non quasi propter se quæsita, et ideo si non detur illa pecunia quæ creditur sed alia æquivalens, nihil obest contractui;

sed si in re quæsita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo ; et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod quantumcum que fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit, retinere ; nec potest ad fratrem ejus redire, præcipue si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de præsenti, non potest secundum habere primo vivente ; sed potest vel sæculum relinquere, vel ad primum [1] redire : et ignorantia facti excusat peccatum, sicut et excusaretur post consummatum matrimonium, si a consanguineo viri fraudulenter cognosceretur : quia fraus alterius non debet sibi præjudicare.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium possit [2] esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim una est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea, conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. XIX, 6 : *Quos* * *Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quæ fit propter turpes causas, non est a Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Præterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiæ, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiæ in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea, secundum Boetium, *De differentiis topicis*, lib. II , *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1189, « Cujus finis bonus, ipsum quoque bonum. » Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est, quia qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua, intentione lucri, verum est matrimonium.

Præterea, hoc idem probatur per exempla et auctoritates quæ ponuntur in *Littera.*

Solutio. — Respondeo dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est ad quam matrimonium est de se ordinatum ; et hæc semper bona est ; scilicet procreatio prolis, et fornicationis vitatio. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium; et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso ; ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causæ per accidens sunt infinitæ; ideo infinitæ tales causæ possunt esse matrimonii, quarum sunt quædam honestæ, et quædam inhonestæ.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est de causa per se et principali ; sed quod habet unum finem per se et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione quæ est matrimonium; et talis semper est a Deo, et bona est a quacumque fiat causa : vel pro actu eorum qui conjunguntur; et sic est quandoque mala, et non est a Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quod aliquis effectus sit a Deo cujus causa mala est; sicut proles quæ ex adulterio suscipitur. Non enim est ex causa illa inquantum est mala, sed inquantum aliquid habet de bono, secundum quod est a Deo quamvis non simpliciter sit a Deo.

Ad tertium dicendum, quod intentio

[1] Al. : « vel secundum relinquere, et ad primum etc.

[2] Al. : « *non possit.* »

Ecclesiæ quæ intendit tradere sacramentum, est de necessitate cujuslibet sacramenti, ita quod ea non observata nihil in sacramentis agitur; sed intentio Ecclesiæ quæ intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti et non de necessitate ejus : unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum; sed tamen [1] prætermittens hanc intentionem peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis quam Ecclesia intendit. Similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et non operatio unitorum : ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de matrimonio beatæ Virginis, et circa hoc quæruntur tria : 1° De voto et matrimonio beatæ Virginis ; 2° utrum fuerit illud matrimonium perfectum; 3° utrum fuerit aliquando consummatum, ut Helvidius dixit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beata Virgo debuerit virginitatem vovere [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo non debuerit virginitatem vovere. Quia in lege maledictio debebatur illis qui semen non relinquebant super terram, ut patet Deuter. VII. Sed adhuc durabat status legis. Ergo non debuit virginitatem vovere.

2. Præterea, votum virginitatis pertinet ad perfectionem consiliorum. Sed talis perfectio debuit a Christo inchoari, qui venit legem consiliis adimplere. Ergo ante Christi adventum non debuit virginitatem vovere.

Sed contra, in matre Christi debebat omnis esse perfectio. Sed votum virginitatis est de maximis perfectionibus. Ergo non debuit ei deesse.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuit esse matrimonio juncta. Quia voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere est damnabile, ut Hieronymus dicit [3]. Sed nihil damnabile debuit esse in beata Virgine. Ergo postquam virginitatem vovit, nubere non debuit.

2. Præterea, vovens virginitatem periculo se exponeret, si se in potestatem viri traderet. Sed hoc est peccatum. Ergo beata Virgo non debuit sui potestatem alteri tradere nubendo; ergo nec nubere.

3. Præterea, quicumque consentit in matrimonium, consentit aliquo modo in carnalem copulam, ad minus implicite. Sed consensus in carnalem copulam aliquid diminuit de puritate virginitatis, ad minus inquantum ad virginitatem mentis. Cum ergo matri Dei deberetur talis puritas qua major sub Deo nequit intelligi [4], ut Anselmus dicit, *De conceptu virginali*, cap. XVIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 451, videtur quod non debuit nubere,

Sed contra est quod dicitur Matth., I, 18 : *Cum esset desponsata mater * Jesu Maria Joseph ;* in textu, et *Glossa*. * ejus.

Præterea, Christus sua nativitate debuit ita virginitatem commendare, quod nuptiis non derogaret. Non autem melius potuit utrumque approbare quam ut de virgine nupta nasceretur. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod causæ matrimonii ejus assignatæ in *Littera* non sint convenientes. Quia diabolus, cum habeat lucida naturalia, plura potest cognoscere naturali cognitione quam homo. Sed homo etiam sensu potest cognoscere de aliqua an sit virgo. Ergo multo fortius diabolus hoc scire poterat.

2. Præterea, diabolus bene scit quod illa est virgo quæ nunquam conjuncta est viro. Sed diabolus scire poterat quod Joseph nunquam carnaliter ei conjunctus

[1] Parm. omittit : « tamen. »
[2] III, q. XXIX, a. 1.
[3] Non Hieronymus, sed Augustinus hæc dicit de puellis et viduis quæ voverunt de non contrahendo matrimonio. — Cfr. Ed. L. Vivès. lib. *De bono viduit.* cap. IX, t. XXI.
[4] « Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret. »

fuerat. Ergo per hoc quod erat nupta, non occultabatur ei virginitas matris Dei.

3. Præterea, myterium divinitatis Christi non minus miraculis quam virginitate matris demonstratum est. Sed illa miracula diabolus vidit. Ergo non oportuit quod mysterium incarnationis ejus ei per nuptias matris celaretur.

4. Item, si non esset nupta, non poterat lapidari propter suspicionem fornicationis, quasi adultera. Ergo videtur quod non propter hoc oportebat eam nubere.

5. Præterea, ex hoc quod nupta fuisset, Judæi magis ædificati fuissent ad fidem, qui scriptum invenerunt, Isai. VII, 14 : *Ecce virgo concipiet;* et ita virginitas matris non debuit [1] eis per nuptias occultari.

6. Item, Christus venit ut labores nostros sustineret, et per hoc auferret. Ergo non oportuit quod haberet mater ejus virum ad ejus obsequia.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod in beata Virgine debuit apparere omne illud quod perfectionis fuit. Virginitas autem, quamvis in se optima, tamen pro tempore illo ei matrimonium præferebatur propter expectationem benedicti seminis per viam generationis venturi ; et ideo beata Virgo vovit virginitatem tamquam optimum et sibi acceptissimum ; non tamen simpliciter, sed sub conditione honestissima, hac scilicet, nisi Deus aliter ordinaret : nec istam conditionem apposuit ut dubitaret an vellet virgo permanere, sed an deberet ; et hoc est quod Augustinus in *Littera* dicit, quod proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ordinaret.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo fuit confinium veteris et novæ legis, sicut aurora diei et noctis ; et ideo votum ejus sapuit novam legem, inquantum virginitatem vovit ; et veterem, inquantum conditionem apposuit.

Ad secundum dicendum, quod perfectio consiliorum quantum ad consummationem incipere debuit a Christo ; sed quantum ad aliquam inchoationem convenienter a matre ejus incepit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod conveniens fuit matrem Christi matrimonio esse junctam tum propter causas in *Littera* assignatas, tum etiam propter alias causas : quarum prima est, ut significaret Ecclesiam, quæ est virgo et sponsa. Secunda, ut per Joseph genealogia Mariæ texeretur : non enim erat consuetudo apud Hebræos ex parte mulierum genealogiam computare. Tertia, ut virginibus excusatio tolleretur, si de fornicatione infamantur. Quarta, ut nuptias Christus sua nativitate approbaret. Quinta, ut major perfectio virginitatis in beata Virgine ostenderetur, dum in ipso matrimonio virgo permansit.

Ad primum ergo dicendum, quod post votum virginitatis absolute factum non potest aliquis in matrimonium consentire sine peccato : quia si sit votum solemne, non fit verum matrimonium ; si autem sit votum simplex, verum matrimonium est quod sequitur ; tamen peccant contrahentes. Votum autem beatæ Virginis non fuit solemne, sed simplex in corde expressum ; nec absolutum, sed sub conditione, ut in *Littera* patet ; et ideo potuit sine peccato ex speciali Spiritus sancti consilio, cujus dispositio conditionaliter in suo voto cadebat, in matrimonium consentire.

Ad secundum dicendum, quod beata Virgo antequam contraheret cum Joseph, fuit certificata divinitus quod Joseph in simili proposito erat ; et ideo non se commisit periculo nubens. Nec tamen propter hoc aliquid veritati deperiit, quia illud propositum non fuit conditionaliter in consensu appositum : talis enim conditio cum sit contra matrimonii bonum, scilicet prolem procreandam, matrimonium tolleret.

Ad tertium dicendum, quod copula carnalis cecidit implicite sub consensu beatæ Virginis, sicut actus implicite continetur in potentia, ut ex supra dictis [2], patet. Potentia autem ad carnalem copulam non contrariatur virginitati, nec diminuit aliquid de puritate ipsius nisi ratione actus ; qui quidem nunquam fuit in proposito beatæ Virginis, sed erat jam certificata quod actus nunquam sequi deberet.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod rationes quæ in *Littera* ponuntur, convenientes sunt : quarum una accipitur ex parte conceptus, scilicet ut partus diabolo celaretur ; secunda ex parte matris, ut scilicet non lapidaretur ;

[1] Parm : « vir. »

[2] D. XXVIII, q. I, a. IV.

tertia ex parte Joseph, scilicet ut obsequeretur et matri et puero, et testimonium præberet virginitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus cognitione naturali bene potuisset perpendere virginitatem matris Dei cum toto hoc quod nupta erat, nisi prohibitus fuisset a diligenti examinatione eorum quæ circa ipsum erant, divina virtute.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod per alia etiam miracula non aperte poterat cognoscere ipsum esse Filium Dei : quia simul videbat in eo signa infirmitatis et virtutis ; unde si aliquando aliquid de Divinitate ejus confitebatur, magis ex præsumptione quam ex certitudine procedebat. Sed hoc propter præcedens vaticinium fuisset certissimum signum Filii Dei viventis.

Ad quartum dicendum, quod intelligitur de lapidatione infamiæ : vel quia erat de stirpe sacerdotali ex parte matris ; quod patet ex hoc quod Elisabeth, quæ erat de filiabus Aaron, dicitur ejus cognata, Luc. I. Filia autem sacerdotis, etiam non nupta, deprehensa in stupro lapidabatur [1], ut patet Lev. XXI : sed ex parte patris erat de stirpe David. Bene enim poterant per matrimonium conjungi filiæ Aaron illis de tribu regia, vel etiam quibuslibet alterius tribus, eo quod non acceperant hæreditatem divisam ab aliis tribubus ; et sic ex hoc non potuit confusio sortium provenire, quæ erat causa prohibitionis matrimonii contrahendi inter illos qui erant de diversis tribubus.

Ad quintum dicendum, quod Dominus maluit permittere Judæos [2] dubitare de Deitate sua quam de virginitate [3] matris, sciens lubricam esse virginitatis famam, ut Ambrosius dicit, *Super Lucam*, cap. I, v. 26, *Pat. lat.* t. XV, col. 1553.

Ad sextum dicendum, quod Christus non debuit necessitatis solatium refutare : quia hoc perversitatis magis est quam humilitatis.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium prædictum fuerit perfectum [4].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium prædictum non fuerit perfectum. Perfectum enim matrimonium ex absoluto consensu procedit. Sed beata Virgo non absolute in matrimonium consensisse videtur, sicut nec absolute vovisse ; cum in utroque se dispositioni divinæ commiserit, ut in *Littera* dicitur. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

2. Præterea, significatio est de essentia matrimonii, inquantum est sacramentum. Sed matrimonium illud non fuit perfectum in consignificatione, ut in *Littera* dicitur. Ergo non fuit perfectum sacramentum.

3. Præterea, ubi deest ultima consummatio, non est vera perfectio. Sed matrimonium beatæ Virginis nunquam fuit consummatum. Ergo non fuit vere perfectum.

4. Præterea, perfectum dicitur esse matrimonium ex eo quod habet bonum prolis. Sed [5] proles quæ fuit in illo matrimonio educata, non fuit effectus illius matrimonii, sicut nec filius adoptivus dicitur bonum matrimonii. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

5. Præterea, post perfectum matrimonium non licet alicui sponsam dimittere. Sed Joseph, quamvis esset justus, volebat eam occulte dimittere, ut dicitur Matth. I. Ergo nondum erat perfectum matrimonium.

Sed contra, *Dei perfecta sunt opera ;* Deut, XXXII, 4. Sed illud matrimonium fuit divinitus inspiratum. Ergo fuit perfectum.

Præterea, per matrimonium non dicuntur aliqui conjuges, nisi sit perfectum. Sed Maria dicitur conjux Joseph, Matth. I. Ergo fuit inter eos perfectum matrimonium.

[1] Editio Gothica Veneta Nicolai Jenson, ann. 1481, habet etiam : « lapidabatur. » Sed Parm. habet : « exurebatur » ; et in hoc, quoad verbum, cum Vulgata concordat. Audi tamen commentarium Hugonis a sancto Charo super textum Legis in Levitico contra filiam sacerdotis adulteram latæ : « *flammis exuretur,* id est morte gravissima punietur. Combustio enim et lapidatio pro pœna gravissima ponuntur in sacra Scriptura. Unde quoad sensum idem diceret « lapidabatur » ac « exurebatur » ; et ideo propter honorem vetustissimorum codicum ac veterum D. Thomæ Editionum, hic reposuimus : « lapidabatur. »

[2] « Maluit Dominus aliquos de suo ortu quam de matris pudore dubitare ; sciebat enim... lubricam famam pudoris. »

[3] Parm. : « castitate. »

[4] III p. *Summ. theol.*, q. XXIX, a. I.

[5] Parm addit. : « illud matrimonium non habuit bonum prolis, quia. »

Solutio. — Respondeo dicendum, quod duplex est perfectio matrimonii. Una quantum ad esse ipsius, quæ fit per consensum verbis de præsenti expressum; et tali perfectione matrimonium illud perfectum fuit. Alia est perfectio quantum ad operationem; et sic non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii est carnalis copula.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo absolute in matrimonium consensit, ut certificata divinitus; sed in matrimonium sic consentiens virginitatem suam Deo commisisse in *Littera* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod significatio non quælibet est de essentia sacramenti, sed illa qua significatur effectus sacramenti; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secunda perfectione quæ consummatio dicitur matrimonii.

Ad quartum dicendum, quod proles non dicitur bonum matrimonii solum inquantum per matrimonium generatur, sed inquantum in matrimonio suscipitur et educatur; et sic bonum illius matritrimonii fuit proles illa, et non primo modo. Nec tamen de adulterio natus, nec filius adoptivus qui in matrimonio educatur, est bonum matrimonii : quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, sicut hoc matrimonium fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo, et educaretur.

Ad quintum dicendum, quod Joseph, noluit eam dimittere quasi aliam ducturus, vel propter aliquam suspicionem, sed quia timebat tantæ sanctitati cohabitare propter reverentiam; unde dictum est ei : *Noli timere;* Matth. i, 20.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium illud fuerit aliquando consummatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium illud fuerit aliquando consummatum. Dicitur enim Matth. i, 18 : *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Et item 25 : *Non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum.* Ergo videtur quod post cognoverit eam.

2. Præterea, primum dicitur respectu secundi. Sed Christus in auctoritate inducta dicitur primogenitus filius Virginis. Ergo post primum habuit alium; et sic matrimonium illud, saltem post Christi nativitatem, consummatum fuit.

3. Præterea, non defuerunt verba Evangelistis ad exprimendum suam intentionem. Sed nunquam expresserunt, quod Joseph amplius eam non cognosceret. Ergo post Christi generationem matrimonium fuit consummatum.

4. Præterea, Joseph dicitur pater Christi in pluribus Evangelii locis, et dicitur etiam habere fratres; quod non esset, si matrimonium illud nunquam fuisset consummatum. Ergo, etc.

5. Præterea, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Ergo Christus non potuit exire de ventre matris integritate virginitatis manente; et sic non fuit inconveniens quod matrimonium illud consummaretur.

6. Prætererea, Abraham et alii patres qui conjugiis usi sunt, maximæ dignitatis fuerunt. Ergo nihil deperisset matri Christi, si matrimonium consummasset.

7. Præterea, Helvidius objicit : Si turpe est Christo matrem cognosci post partum, quanto magis per genitalia virginis esse natum.

Sed contra, virginitas corruptioni præponitur. Sed mater Christi debuit esse in excellentissimo statu. Ergo debuit esse virgo : et sic non debuit illud matrimonium consummari.

Præterea, non est probabile quod Joseph auderet uterum quem templum Dei noverat, attingere, ut Hieronymus dicit, *Contr. Helvid. seu*[1] *de perpetua virgin. B. Mariæ*, lib. *Pat. lat.* t. XXIII, col. 190.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod mater Christi ante partum et in partu et post partum in æternum virgo permansit. Sed ejus virginitati ante partum Judæi et Ebionitæ derogant, dicentes Christum ex Joseph semine esse natum. Ejus autem virginitati in partu Philosophi derogabant, dicentes, non posse duo corpora esse in eodem loco. Sed virginitati ejus post partum Helvidius quidam idiota et sacerdos ausus est derogare, quod loquacitatem facundiam æstimans, accepta materia disputandi, a blasphemiis matris Dei incipit, dicens eam post partum a Joseph cognitam; et contra quem Hieronymus librum conscripsit.

Ad primum ergo dicendum, quod « ante-

[1] D. xliv.

quam » non semper denotat ordinem ad illud quod futurum est secundum rei veritatem, sed quandoque ad illud quod futurum speratur secundum communem cursum, secundum quod dicitur : Iste, antequam haberet viginti annos, mortuus est ; et sic est in proposito. Et similiter Iy « donec, » quandoque significat hoc quod præcessit terminari veniente eo quod expectatur, ut cum dicitur : Sede hic, donec veniam ; quandoque autem non sic, ut cum dicitur I Corinth. xv, 25 : *Oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus :* non quod tempus regni ejus finiatur ad subjectionem inimicorum ; sed subjectio inimicorum in tempore regni includitur.

Ad secundum dicendum, quod primogenitus dicitur ante quem nullus, quamvis post ipsum non sit alius : alias unigeniti jus primogenituræ non haberent, nec debuissent Deo offerri in lege : quod falsum est.

Ad tertium dicendum, quod Evangelistæ ex eo quod minus est credibile dimiserunt intelligendum hoc quod magis credibile est. Minus autem credibile est quod virgo concipiat, quod Evangelistæ dixerunt, quam quod post partum virgo conservetur ; et ideo non curaverunt hoc dicere.

Ad quartum dicendum, quod Joseph dicitur pater Christi putativus, ut patet Luc. III. Et iterum Christus fuit filius ejus adoptivus, ut quidam dicunt. Alii autem dicti sunt fratres ejus ratione cognationis, quia erant de eadem familia ; quia nec Maria alium filium habuit, nec Joseph, qui etiam virgo fuit, ut dicitur.

Ad quintum dicendum, quod verum est per naturam ; sed per miraculum potest fieri quod duo corpora sint in eodem loco, ut infra dicetur [1]. Partus autem ille et conceptus totus miraculosus fuit. Quidam tamen dicunt, quod Christus tunc dotem subtilitatis assumpsit. Sed primum est melius.

Ad sextum dicendum, quod quamvis status conjugii consummati sit bonus, tamen status virginitatis est multo altior ; et hic matri debebatur.

Ad septimum dicendum, secundum Hieronymum, ubi sup. col. 202, quod : « Quanto sunt humiliora quae pro me passus est, tanto ei plus debeo ; » dummodo per hæc perfectioni virtutis nihil subtrahatur. Sed virginitatis privatio derogaret perfectioni matris ex parte virtutis animæ.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Si enim diabolus transfigurans se in Angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus. » Hoc intelligendum est, quando non proceditur sub conditione, si est Christus ; alias esset [2] periculum idololatriæ.

« Si quis hæreticus nomine Augustini vel Ambrosii alicui catholico se offerret, eumque ad suæ fidei imitationem vocaret, si ille assentiret, in cujus fidei sententiam diceretur consensisse ? » Hoc est verum quando non procederet ad expressionem alicujus erroris ; alias esset ibi periculum infidelitatis, si ei consentiret.

« Consensit in carnalem copulam : » non explicite, sed implicite, ut dictum est.

« Jacob Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit. » Sciendum, quod decor faciei non fuit causa principalis, sed secundaria ; et hoc bene potest esse sine peccato, vel quandoque etiam cum [3] veniali peccato. Si autem esset principalis causa libido pulchritudinis, non excusaretur a peccato mortali, si esset effrenata libido.

[1] Hieronymi *De perpetua B. Mariæ virginitate*, lib. *Pat. lat.* t. XXIII, col. 202.

[2] Al. : « non esset. »

[3] Sic cod.. Parm. : « sine. »

DISTINCTIO XXXI.

De tribus bonis conjugii.

Post hæc de bonis conjugii quæ sint, et qualiter coitum excusent, dicendum est. Tria sunt principaliter bona conjugii; unde Augustinus, lib. IX, *Super Genes. ad lit.*, cap. VII, t. VII, p. 254, Ed. L. Vivès : « Nuptiale bonum tripartitum est; scilicet fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne post vinculum conjugale cum alio vel alia coeatur. In prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur. In sacramento, ut conjugium non separetur, et dimissus vel dimissa, nec causa prolis, alteri conjungatur.»

De duplici separatione.

Separatio autem gemina est : corporalis scilicet, et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causa fornicationis, et ex communi consensu causa religionis, sive usque ad tempus, sive usque ad finem. Sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt, si legitimæ personæ sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhæserint. Unde Augustinus, *De nupt. et concup.*, lib. I, cap. X, t. XXX, p. 431, Ed L. Vivès[1] : « Usque adeo manent inter viventes semel inita jura nuptiarum, ut potius sint inter se conjuges etiam separati, quam cum aliis quibus adhæserunt. » Item paulo post : « Manet inter viventes quoddam conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre; sicut apostata anima de conjugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Redderetur enim redeunti, si amisisset abscedens. Habet autem hoc qui recesserit, ad cumulum supplicii, non ad meritum præmii. » Item, cap. XI : « Quibus placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiæ in perpetuum continere, absit ut vinculum inter illos conjugale rumpatur; immo firmius hæret, quo magis ea pacta secum gerit, quæ carius concordiusque servanda sunt, non voluntariis corporum nexibus, sed voluntariis animorum affectibus. » Et attende, quod tertium bonum conjugii dicitur sacramentum, non quod sit ipsum conjugium, sed quia ejusdem rei sacræ signum est, id est spiritualis et inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiæ.

Hæc tria non adsunt omni conjugio.

Et est sciendum, ab aliquibus contrahi conjugium, ubi hæc tria bona non comitantur. Deest enim fides, ubi vir cum alia, et mulier cum alio coit. Hoc ergo bonum ita conjugio adhæret, ut ex eo, si adsit, amplius commendetur conjugium; si non adsit, non inde annihiletur. Quæ enim adultera est, non ideo conjux non est; immo si conjux non esset, adultera non foret. Quod cum fit, culpa committitur, sacramentum vero non cassatur. Bonum quoque prolis non omnibus adest conjugibus. Quidam enim pari voto continentiam servant; alii pro ætatis defectu, vel alterius rei causa, generare non valent. Nec omnes illi etiam qui prolem recipiunt, bonum prolis habent. Nam bonum prolis dicitur non ipsa proles vel prolis spes, quæ ad religionem non refertur, immo ad hereditariam successionem, ut cum quis heredes terrenæ possessionis habere desiderat; sed spes ac desiderium quo proles ad hoc quæritur ut religione informetur. Multi ergo prolem habent, qui tamen bono prolis carent : nec ideo tamen conjugium esse desinit. Sacramentum vero ita inseparabiliter conjugio hæret legitimarum personarum, ut sine illo conjugium non esse videatur : quia semper manet inter viventes vinculum conjugale, ut etiam interveniente divortio fornicationis causa, conjugalis vinculi firmitas non solvatur. Ubi vero non inter legitimas personas contrahitur conjugium, non adest illud bonum quod dicitur sacramentum : quia potest solvi talium copula, de quibus post[2] dicetur. Quod vero conjugium sit inter eos qui conjugali affectu, non tamen gratia prolis, sed explendæ libidinis, conveniunt, nec fornicarii sed conjuges appellentur, ostendit Augustinus inquiens, *De bon. conjugali*, cap. V. t. XXI, p. 483, Ed. L. Vivès : « Solet quæri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentia solius concubitus causa copulantur, ea fide media ut nec illa cum altero, nec ille cum altera faciat, utrum nuptiæ sint vocandæ. Et potest fortasse non absurde hoc appellari connubium, si usque ad mortem alicujus eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamvis non ea causa conjuncti sunt, non tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere malo aliquo agant ne nascantur. Ceterum si vel utrumque, vel unum horum desit; non invenio, quomodo has nuptias appellare possimus. Etenim si vir aliquam sibi ad tempus adhibuerit, donec aliquam dignam honoribus aut suis facultatibus inveniat quam in conjugio adducat; animo ipso adulter est, nec cum illa quam cupit invenire, sed cum ista, cum qua sic cubat ut cum ea non habeat maritale consortium, adulter est[3]. » Ecce conjuges dicuntur qui solius concubitus causa conveniunt, si tamen prolis generationem aliquo malo dolo non vitent.

De his qui procurant venena sterilitatis.

Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt. Unde Augustinus, *De nupt. et concup.*, lib. I, cap. XV, t. XXX, p. 436, Ed. L. Vivès : « Aliquando eousque pervenit hæc libidinosa crudelitas, vel libido

[1] Habetur in *Decreto*, caus. XXXII, q. VII, c. XXVIII, col. 1505.
[2] Dist. XXXIV.
[3] Habetur in *Decret.*, caus. XXXII, q. II, c. VI, col. 1470.

crudelis, ut etiam venena sterilitatis procuret; et si nihil valuerint, conceptos fœtus intra viscera aliquo modo extinguat vel fundat, volendo prolem suam prius interire quam vivere; aut si in utero vivebat, occidi antequam nasci. Prorsus si ambo tales sint, conjuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed stuprum potius convenerunt. Si vero ambo tales non sunt, audeo dicere, aut illa quodammodo est mariti meretrix, aut ille adulter uxoris [1]. »

Quando sunt homicidæ qui procurant abortum.

Hic quæri solet de his qui abortum procurant, quando judicentur homicidæ, vel non. Tunc puerperium ad homicidium pertinet, quando formatum est, et animam habet, ut Augustinus *Super Exod*,, quæst. LXXX, t. VII, pp. 579-80, Ed. L. Vivès, asserit. Informe autem puerperium, ubi non est anima viva, lex ad homicidium pertinere noluit [2]. Dicit etiam Augustinus [3], quod informe puerperium non habet animam : ideoque mulctatur pecunia, non redditur anima pro anima. Sed « jam formato corpori anima datur, non in conceptu corporis nascitur cum semine derivata. Nam si cum semine et anima existit de anima, tunc et multæ animæ quotidie pereunt, cum semen ex fluxu non proficit nativitati. Primum oportet domum compaginari, et sic habitatorem induci. Cum ergo lineamenta compacta non fuerint, ubi erit anima? » Item Hieronymus *Ad Algasiam*, epist. CXXI, quæst. IV, *Pat. lat.* t. XXII, col. 1015 : « Semina paulatim formantur in utero et tamdiu non reputatur homo [4] donec elementa confecta suas imagines membraque suscipiant. » Ex his apparet tunc eos homicidas esse qui abortum procurant, cum formatum est et animatum puerperium.

De excusatione coitus qui fit per hæc bona.

Cum ergo hæc tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent. Quando enim servata fide tori, causa prolis conjuges conveniunt, sic excusatur coitus, ut culpam non habeat. Quando vero deficiente bono prolis, fide tamen servata, conveniunt causa incontinentiæ, non sic excusatur ut non habeat culpam; sed venialem. Unde Augustinus, *De bono conjugali*, cap. VI, t. XXI, p. 485, Ed. L. Vivès : « Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam; concupiscentiæ vero satiandæ, sed tamen cum conjuge propter tori fidem, venialem habet culpam. » Item [5] : « Hoc quod conjugati victi concupiscentia utuntur invicem ultra necessitatem liberos procreandi, ponam in his pro quibus quotidie dicimus : *Dimitte nobis debita nostra.* « Ubi autem hæc bona desunt, fides scilicet et proles, non videtur coitus defendi a crimine. » Unde in *Sententiolis* Sexti Pythagorici legitur : « Omnis ardentior amator propriæ uxoris adulter est. » Item Hieronymus *Contra Jovinianum*, lib. I, *Pat. lat.* t. XXIII, col. 281 : « Sapiens [6] judicio amat conjugem, non affectu : non regnat in eo impetus voluptatis, nec præceps fertur ad coitum. Nihil est fœdius quam uxorem amare quasi adulteram. Qui dicunt se causa humani generis uxoribus jungi, imitentur saltem pecudes; et postquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios, nec amatores se uxoribus exhibeant, sed maritos. » — « In matrimonio opera liberorum concessa sunt, voluptates autem quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnatæ [7]. »

De indulgentia Apostoli, quomodo sit accipienda.

Sed si concubitus qui fit causa prolis, culpa caret; quid Apostolus secundum indulgentiam permittit? Ita enim ait, I Corinth. VII, 6 : *Hoc autem dico secundum indulgentiam.* Cui enim præstatur venia nisi culpæ? Per hoc etiam quidam probare volunt, nuptias esse peccatum. Sed, ut prædictum est, indulgentia alia est concessionis, alia permissionis [8]. Egerat Apostolus de nuptiis et de carnali coitu, et ad utrumque retulit illud : *Hoc autem dico secundum indulgentiam.* Indulgentur enim nuptiæ secundum concessionem et concubitus nuptialis qui fit tantum causa prolis; concubitus vero qui est præter necessitatem generandi ob incontinentiam, indulgetur secundum permissionem : quia ibi est aliqua culpa, sed levis. Ideoque non jubetur nec conceditur, sed permittitur : quia non est laudabilis, sed venialis. De hoc Augustinus sic ait, *De verbis Apost.* [9]: « Forte aliquis dicet » : « Si veniam concessit Apostolus, ergo peccatum sunt nuptiæ : cui enim venia nisi peccato conceditur? Plane quod infirmitati permisit secundum veniam, audeo dicere peccatum esse; veniam namque concedens Apostolus, concubitum attendit conjugatorum, ubi est incontinentiæ malum. Incontinentiæ malum est quod vir cognoscit uxorem etiam ultra necessitatem procreandi liberos; sed et ibi est nuptiarum bonum. Non enim quia incontinentiæ malum est, ideo conjugium, ubi est concubitus

[1] Habetur in *Decreto*, caus. XXXII, q. II, c. VII, col. 1471.

[2] Nicolai. « Vel sic plenius : « Quod lex non formatum puerperium noluit ad homicidium pertinere, profecto nec hominem deputavit, idest, non computavit pro homine, quod tale utero geritur. Hic vero de anima quæstio solet agitari, utrum quod formatum non est, ne animatum quidem possit intelligi; et ideo non sit homicidium, quia nec exanimatum dici potest, si adhuc animam non habebat; dicitur enim in *Exodo*, cap. XXI : *Si percusserit quis mulierem fœtum in utero habentem, et exierit infans nondum formatus, detrimentum patietur quantum vir mulieris indixerit. Si autem jam formatus fuerit, dabit animam pro anima.* Ubi quid aliud intelligitur nisi *et ipse morietur?* » Et inferius rursum : « Si ergo illud informe puerperium jam quidem fuerit, sed adhuc informiter animatum, ideo lex noluit ad homicidium pertinere, quia nondum dici potest anima viva in corpore quod sensu caret etc. » Dicit etiam Augustinus etc.

[3] Non Augustinus, sed Auctor. *Quæstionum veteris et novi Testamenti*, cap. CCXXIII.

[4] Al. « homicidium. »

[5] Apud Hugonem de Sancto Victore in tract. VII, *Summæ Sententiarum*, cap. III, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 156.

[6] Sic Hieronymus, quibusdam mutatis verbis.

[7] Sic Hieronymus, in cap. V. *Ep. ad Ephesios*, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 532.

[8] Al. : « deest alia permissionis. »

[9] Nil tale in hoc Augustini opere.

præter intentionem generationis, non est bonum. Non propter illud malum culpabile est hoc bonum; sed illud malum fit veniale propter bonum nuptiale; quod non reprehendit Apostolus, sed malum incontinentiæ. » Item, *De bono conjug.*, cap. x, t. XXI, p. 490, Ed. L. Vivès : « Concubitum qui non fit causa prolis, nuptiæ non cogunt fieri, sed impetrant ignosci; si tamen non ita sit nimius ut impediat tempora quæ orationi debentur, nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. Concubitus enim necessarius causa generandi inculpabilis, et solus ipse nuptialis est. Illic vero qui ultra necessitatem progreditur, non rationi, sed libidini obsequitur : et hunc non exigere, sed reddere conjugi, ne fornicetur, ad conjugem pertinet. Si vero ambo tali concupiscentiæ subiguntur, rem faciunt quæ non est nuptiarum; cujus delicti non sunt nuptiæ hortatrices, sed deprecatrices. Decus [1] quidem conjugale est castitas procreandi, et reddendi carnalis debiti fides. Hoc est opus nuptiarum, quod ab omni peccato defendit Apostolus, dicens, I Corinth. vii, 28 : « Non peccat virgo si nupserit. Cum ergo [2] culpabilis non sit generandi intentione concubitus qui proprie nuptiis imputandus est; quid secundum veniam concedit Apostolus, nisi quod conjuges debitum carnis exposcunt non propaginis voluntate, sed libidinis voluptate? Quæ tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam. Immoderata ergo progressio secundum veniam conceditur. Quocirca et hinc laudabiles sunt nuptiæ, quia etiam illud quod non pertinet ad se, ignosci faciunt propter se. Non enim iste concubitus quo servitur concupiscentiæ agitur ut impleatur fœtus, quem postulant nuptiæ. Omnino ergo in genere suo nuptiæ bonæ sunt : quia fidem tori servant, et prolis suscipiendæ causa utrumque sexum commiscent, et impietatem separationis horrent. Sanctitati etiam conjugii nec conjux infidelis obesse potest; sed potius fidelis prodest infideli, ut Apostolus, I Corinth. vii, docet. » Ex his ostenditur quod conjuges qui causa prolis tantum conveniunt, vel qui exigentibus debitum reddunt, defendit a peccato sanctitas conjugii, bonumque nuptiale. Si enim absque peccato non posset fieri concubitus conjugalis, non præcepisset Dominus post diluvium eos copulari, dicens, Gen. ix, 7 : *Crescite et multiplicamini*; cum jam sine carnali concupiscentia non possint commisceri.

Quod non omnis delectatio carnis peccatum est.

Sed forte aliquis dicet, omnem carnis concupiscentiam, et delectationem quæ est in coitu, malum esse et peccatum, quia ex peccato est, et inordinata. Et nos dicimus illam concupiscentiam semper malum esse, quia fœda est et pœna peccati, sed non semper peccatum est. Sæpe enim delectatur vir sanctus secundum carnem in aliqua re; ut requiescendo post laborem, edendo post esuriem; nec tamen talis delectatio est peccatum, nisi sit immoderata. Sic et delectatio quæ fit in coitu conjugali, cui adsunt illa tria bona, a peccato defenditur. Videtur tamen beatus Gregorius aliter sentire, lib. XI, *Epist.*, indict. iv, *Epist.* lxiv, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 1196, scilicet quod sine peccato non possit fieri carnalis commixtio, dicens : « Vir cum propria conjuge dormiens, nisi lotus aqua Ecclesiam intrare non debet. Quamvis diversæ hominum nationes de hac re diversa sentiant, et alia custodire videantur, Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit, post admixtionem propriæ conjugis, et lavacris purificationem quærere, et ab ingressu Ecclesiæ paululum [3] temperare. Nec hoc dicentes, culpam deputamus esse conjugium; sed quia ipsa licita [4] admixtio conjugis sine voluptate carnis fieri non potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas illa sine culpa nullatenus esse potest. »

Determinat auctoritatem.

Hoc autem ne prædictis obviet, intelligendum est in illis qui non [5] gratia prolis conveniunt, quorum voluptas non est sine peccato; et vix aliqui reperiri possunt adhuc amplexus carnales experientes, qui non interdum conveniant præter intentionem procreandæ prolis. Hoc autem quoties fit, ab ingressu Ecclesiæ abstinendum est. Et quod ita intelligendum sit, Gregorius consequenter ostendit : « Si quis vero in sua conjuge non cupidine voluptatis raptus, sed tantum creandorum liberorum gratia utitur; iste profecto sive de ingressu Ecclesiæ, sive de sumendo corporis dominici mysterio, suo est judicio relinquendus : quia prohiberi a nobis non debet accipere qui in igne positus nescit ardere. Cum vero non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis, habeant conjuges etiam de commixtione sua quod defleant. Tunc autem vir qui post admixtionem conjugis lotus aqua fuerit, etiam sacram communionem valeat accipere, cum ei secundum præfinitam sententiam Ecclesiam etiam licuerit intrare. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de causis quibus constituitur matrimonium ipsum, hic determinat de causis honestatis ipsius; scilicet de bonis conjugii, quibus actus matrimonii honestatur; et dividitur in partes duas : in prima determinat de bonis matrimonii quantum

[1] Cap. xi.
[2] Ex Aug. lib. I, *De nuptiis et concupis.* cap. xiv, t. XXX, p. 435. Ed. L. Vivès.
[3] « Reverenter abstinere. Nec hæc dicentes. »
[4] Parm. : « illicita. »
[5] Al. deest : « non. »

ad matrimonium, secundum quod nunc agitur ; in secunda ostendit quomodo hujusmodi bona erant in matrimonio antiquorum patrum, XXXIII dist. ibi : « Quæritur hic de antiquis patribus etc, » Prima in duas : in prima determinat de bonis conjugii, quibus matrimonii actus excusatur ; in secunda determinat de actu matrimonii, qui per bona prædicta excusatur, secundum quod insuper habet rationem debiti ; XXXII dist., ibi : « Sciendum est etiam, quia cum in omnibus » aliis vir præsit mulieri.... in solvendo tamen carnis debito pares sunt .» Prima in duas : in prima determinat de bonis conjugii, quomodo in matrimonio inveniantur ; in secunda ostendit quando per ea actus conjugalis excusatur, ibi : « Cum hæc ergo tria bona in aliquo conjugio simul concurrant, ad excusationem coitus carnalis valent. » Prima in duas : in prima ostendit quæ sint tria bona conjugii ; in secunda qualiter se habeant ad matrimonium, ibi « : Et est sciendum, ab aliquibus contrahi conjugium, ubi hæc tria bona non comitantur. « Et circa hoc duo facit : primo ostendit quod unum prædictorum bonorum in quolibet matrimonium invenitur, scilicet sacramentum ; quamvis non alia duo, scilicet fides et proles, quæ aliquando, secundum actum matrimonium, desunt ; secundo determinat de matrimonio, in quo etiam intentio illorum duorum non salvatur, ibi : « Solet quæri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentia solius concubitus causa copulantur, » etc. Et circa hoc tria facit ; primo determinat de matrimonio in quo non intenditur bonum prolis ; secundo de eo in quo non solum non intenditur sed etiam impeditur, ibi : « Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt ; » tertio determinat quamdam quæstionem incidentem : « Hic quæri solet de his qui abortum procurant. »

« Cum ergo hæc tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent. » Hic ostendit quomodo per bona prædicta actus conjugalis excusatur ; et circa hoc duo facit ; primo determinat veritatem ; secundo ponit objectiones in contrarium, ibi : « Sed si concubitus qui sit causa prolis, culpa caret, quid Apostolus secundum indulgentiam permittit ? » Et circa hoc duo facit : primo objicit contra excusationem matrimonialis actus, ostendens quod matrimonium excusatione non indiget ; secundo ostendens quod excusari non possit, quin culpa careat, ibi : « Sed forte aliquis dicet, etc. » Et circa hoc duo facit : primo objicit per rationem ; secundo per auctoritatem, ibi : « Videtur tamen sentire aliter beatus Gregorius ; » et quælibet harum dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in *Littera*.

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de bonis matrimonii. Secunda de excusatione actus matrimonialis per bona prædicta.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum debeant esse aliqua bona ad excusandum matrimonium ; 2° quæ et quod sint ; 3° qualiter ad matrimonium se habeant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excusetur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, qui fit per ea quæ ad nutritivam pertinent, est de intentione naturæ ; ita conservatio speciei, quæ fit per matrimonium ; et multo magis, quanto melius et divinius est bonum speciei quam bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excusandum non indigetur aliquibus. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Præterea, secundum Philosophum, in VIII *Ethicor.*, cap XII, amicitia quæ est inter virum et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile et delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec bona excusantia debent matrimonio attribui.

3. Præterea, matrimonium institutum est in remedium et in officium, ut supra dictum [1] est. Sed secundum quod est in

[1] D. XXIII, q. II, a. 1, 2.

officium, non indiget excusatione : quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est : « Ibi enim fuissent nuptiæ honorabiles, et torus immaculatus, » ut Augustinus dicit *Super Gen. ad litteram*, lib. IX, cap. III, t. VII, p. 251, Ed. L. Vivès. Similiter nec secundum quod est in remedium ; sicut nec alia sacramenta, quæ in remedium peccati instituta sunt. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Præterea, ad omnia quæ honeste fieri possunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quam animi virtutibus ; et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari quibus honestetur, sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis secundum indulgentiam, ut patet Corinth., VII. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Præterea, concubitus matrimonialis et fornicarius sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturæ. Sed concubitus fornicarius est de se turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni ; unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur, et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit : tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit : tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet I Corinth. VII ; et ideo electio talis conjunctionis non potest esse ordinata nisi per recompensationem aliquorum ex quibus dicta conjunctio honestetur ; et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comestionis non est est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut in prædicta delectatione ; tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta ; nutritiva autem per quam non traducitur, est corrupta et non infecta : tum quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus ; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in actu illo, quæ etiam alia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ista bona quæ matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii ; et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quæ ei secundum se competit.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium vel remedium, habet rationem utilis et honesti ; sed utrumque horum ei competit ex hoc quod hujusmodi bona habet, quibus fit et officiosum, et remedium concupiscentiæ [1] adhibens.

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute quasi principio elicitivo, et circumstantiis quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona ad matrimonium sicut circumstantiæ ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus esse possit.

ARTICULUS II.

Utrum sufficienter bona matrimonii assignentur in Littera.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod insufficienter bona matrimonii assignentur in *Littera* ; scilicet fides, proles, et sacramentum. Quia matrimonium non solum fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam ; sed ad consortium communis vitæ propter operum communicationem, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. XII. Ergo sicut ponitur proles

[1] Parm. : « ad concupiscentiam. »

bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. Præterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per caritatem. Ergo inter bona matrimonii magis deberet poni caritas quam fides.

3. Præterea, in matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed præmium pertinet ad fidem, ut in *Littera* dicitur. Ergo deberet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Præterea, sicut in matrimonio, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, requiritur indivisibilitas ; ita et unitas, ut sit una unius. Sed sacramentum quod inter tria bona conjugii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra, videtur quod superfluat. Quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est quædam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. Præterea, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti ; cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

7. Præterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod matrimonium est in officium naturæ, et est sacramentum Ecclesiæ. Inquantum ergo est in officium naturæ duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus : quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, hoc est intentio finis debiti, et sic ponitur bonum matrimonii proles : aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam ; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem, inquantum est sacramentum ; et hoc significatur ipso nomine sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quæ est inter virum et uxorem, inquantum sunt matrimonio juncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet II Corinth., xii ; et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.

Ad secundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiæ, secundum quod fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta in observatione promissorum : quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quædam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alterum torum accedat ; ita etiam quod sibi invicem debitum reddant : et hoc etiam est principalius, cum consequatur ex ipsa mutua potestate in [1] invicem data ; et ideo utrumque ad fidem pertinet ; sed in *Littera* ponitur illud quod est minus manifestum.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quæ consequuntur matrimonium ex hoc quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ. Vel dicendum, quod unitas quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, quæ ponitur pars justitiæ.

Ad sextum dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione quæ rectum usum facit ; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis ; et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est ; et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Magister dicit in *Littera*, sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quæ est ejusdem rei signum cujus et matrimonium. Vel

[1] Parm. omittit : « in. »

dicendum, quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum : quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacræ, sed etiam ut sit in officium naturæ; et ideo ratio sacramenti est quædam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo etiam honestatem habet; et ideo sacramentalitas ejus, ut infra dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium : et secundum hoc in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad significationem ipsius pertinent.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum sit principalius inter matrimonii bona.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit principalius inter matrimonii bona. Quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Præterea, principalius est in ratione speciei differentia, quæ complet speciem, quam genus; sicut forma quam materia in constitutione rei naturalis. Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem et fides ex ratione differentiæ, inquantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

3. Præterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide, ita invenitur sine inseparabilitate; sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

4. Præterea, effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii, mutatur frequenter. Ergo et matrimonium dissolvi potest; et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Præterea, sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua; et ita sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento ; et sic idem quod prius.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est sibi maxime essentiale. Sed indivisio quæ pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio data; non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia matrimonio est essentialius.

Præterea, virtus divina, quæ in sacramentis operatur, est efficacior quam virtus humana. Sed proles et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturæ humanæ; sacramentum autem secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quam alia duo.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis : aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona; quia pertinet ad matrimonium inquantum est sacramentum gratiæ; alia vero duo pertinent ad ipsum inquantum est quoddam naturæ officium: perfectio autem gratiæ est dignior perfectione naturæ. Si autem dicatur principalius quod est essentialius, sic distinguendum est : quia fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur; sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se : quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possint; et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo ; et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem ; sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia hæc in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur; ita quod si aliquid contrarium hujusmodi exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium ; et sic accipiendo fidem et prolem, proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum; sicut etiam

homini est essentialius esse naturæ quam esse gratiæ, quamvis esse gratiæ sit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum; et similiter se habet proles inter matrimonii bona; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suæ differentiæ. Dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacræ determinatæ, quam matrimonium significat.

Ad tertium dicendum, quod nuptiæ, secundum Augustinum, *De bono conjug.*, cap. II, t. XXI, p. 480, Ed. L. Vivès, sunt bonum mortalium; unde in resurrectione non nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. XXII; et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam in qua contrahitur [1]; et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari; sed per mortem separari potest, sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spiritualem, post spiritualem tantum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis consensus, qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, id est quantum ad substantiam actus; quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus; quia est de perpetuitate vinculi, alias non faceret matrimonium : non enim consensus ad tempus ad aliquam matrimonium facit. Et dico « formaliter, » secundum quod actus accipit speciem ab objecto; et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum, quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales; sed in matrimonio ad actus corporales; unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, ut in *Littera* dicitur; sed differt ab eis, inquantum potestas illa est ad actus corporales; et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur qualiter per bona prædicta matrimonium excusetur; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum prædicta bona possint excusare actum matrimonii, ut non sit omnino peccatum; 2° utrum sine eis a peccato aliquando excusari possit; 3° utrum quando est sine eis, semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum actus matrimonii possit excusari per bona prædicta, ut non sit peccatum [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omnino peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quam hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum; non autem totum bonum : quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundum se malus est, alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sint peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu [3], secundum Damascenum, *De fide orthod.*, lib. II, cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 931. Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare, quin sit peccatum.

Sed contra, concubitus conjugalis non differt a fornicario nisi per bona matri-

[1] Al. : « trahitur. »

[2] 1, 2, q. XXXIV, a. 1, ad 1; 2-2, q. CLIII, a. 3.

[3] « Verecundia, metus ob admissum turpe facinus. »

monii. Si ergo hæc non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret; quod est contra id quod habitum est supra[1].

Præterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiæ debitæ, ut dictum est. Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quod aliquis actus non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter. Uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus; et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus : quia non est aliquis actus indifferens, ut in II lib. dictum est[2]. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo bonitate virtutis; et sic actus habet quod sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt; et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet; alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus sed etiam sanctus dicitur; et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam signat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quod prædicta sufficienter actum matrimonii excusant.

Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus melior secundum genus suum interrumpatur pro aliquo minus bono actu : hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui a contemplatione cessat, ut interdum actioni vacet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter concomitatur concubitum, esset malum culpæ : nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantum, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem ; et ideo non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod superabundantia passionis quæ vitium facit, non attenditur secundum intensionem quantitativam ipsius, sed secundum proportionem ad rationem ; unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, tamen non excedit limites sibi a ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum, quod turpitudo illa quæ semper est in actu matrimonii, et erubescentiam facit, turpitu doest pœnæ, et non culpæ : quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS II.

Utrum actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis. Qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii[3] intendere ; quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem. Sed quando aliquis solo naturali appetitu movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum : quia nullum naturale est malum, cum malum sit præter naturam et præter ordinem, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, cap. IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col 731. Ergo actus matrimonialis potest excusari etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati, ut fornicatio vitetur : I Cor. VII. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus esse excusatus.

3. Præterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam ; et sic non peccat, ut videtur. Sed per ma-

[1] D. XXVI, q. I, a. III.
[2] D. XL, a. V.

[3] Parm. omittit : « matrimonii. »

trimonium uxor efficitur res viri, et e converso. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum ; et sic idem quod prius.

4. Præterea illud quod efficitur bonum ex genere, non efficitur malum nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonii quo quis suam cognoscit, est ex genere bonus. Ergo non potest malus esse, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiam si non intendatur aliquod matrimonii bonum ; puta cum quis per hoc salutem corporalem intendit servare aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, actus prædictus non differt ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo, si non excusatur in prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum ; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum quantum ad illa duo bona quæ ipsius actum respiciunt. Unde, quando conjuges conveniunt causa prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quæ ad fidem pertinent, totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est ; unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus absque peccato reddatur ; quia alicujus significationis causa conveniunt ; et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt ; scilicet causa prolis procreandæ, et debiti reddendi ; alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod proles prout est bonum sacramenti, addit supra prolem prout est intentum a natura. Natura enim intendit prolem prout in ipsa salvatur bonum speciei ; sed in prole secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum ; et ideo oportet quod intentio naturæ qua prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti ; alias staretur in creatura ; quod sine peccato esse non potest : et ideo, quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi inquantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulterius ad prolem secundum quod est bonum sacramenti. Nec tamen sequitur quod motus naturæ sit malus ; sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum ; quia hoc est quædam redditio debiti, quod ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas ; et secundum hoc est peccatum veniale ; nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quæ est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus ; et ideo non oportet quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus ; sed quando utitur re sua ut debet secundum omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum, sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quæreret ; et similiter est in proposito de actu matrimoniali.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis peccet mortaliter cognoscens uxorem non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quandoque aliquis uxorem cognoscit non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem, mortaliter peccet. Quia Hieronymus dicit et habetur in *Littera* : « Voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt. » Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter solam volup-

tatem, est peccatum mortale semper.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in II lib [1]. dictum est. Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creatura fruitur; quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis sola libidine uxorem cognoscens arcetur ab introitu Ecclesiæ, ut in *Littera* dicitur, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est, secundum Augustinum, quod talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur *Pater noster*, ut habetur in *Littera*. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur propter delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis satiandæ [2].

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quandoque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem delectationem omnino respuit, et displicet ei; tunc est omnino absque veniali peccato: ut sic delectationem in actu illo quærere, sit peccatum mortale; delectationem oblatam acceptare, sit peccatum veniale; sed eam odire, sit perfectionis. Sed hoc non potest esse: quia, secundum Philosophum in X *Ethic.* cap. v, idem est judicium de delectatione et operatione: quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ mala. Unde cum actus matrimonialis non sit per se malus; nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quod si delectatio quæratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet quia aliquis in conjuge non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier est, idem paratus facere cum ea etsi non esset conjux, est peccatum mortale; et talis dicitur "ardentior amator uxoris," quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio infra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quam in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quærit quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum, quod consensus in delectationem concubitus qui est mortale peccatum, est mortale peccatum; non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, tamen non ponit in ea ultimum voluntatis finem; alias eam ubicumque indifferenter quæreret; et ideo non oportet quod creatura fruatur, sed utitur creatura propter se; se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod in actu illo homo efficitur totus caro.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Solet quæri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius... pro incontinentia solius concubitus causa copulantur. » De hoc in præcedenti dist. dictum est, quoniam malus finis bonitatem matrimonii non tollit.

« Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt. » Hoc peccatum quamvis sit grave, et inter maleficia computandum, et contra naturam, quia etiam bestiæ fœtus expectant; tamen est minus quam homicidium; quia adhuc poterat alio modo impediri conceptus. Nec est judicandus talis irregularis, nisi jam formato puerperio abortum procuret.

« Semina paulatim formantur etc. » De hoc habitum est [3] in tertio.

« Et postquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios. » Quamvis enim matrix post imprægnationem claudatur; tamen ex delectatione, ut Avicenna dicit, movetur et aperitur; et ex hoc imminet periculum abortus; et ideo

[1] D. XXIV, p. II, a. IV.
[2] Parm. omittit: « satiandæ. »

[3] D. III.

Hieronymus vituperat accessum viri ad uxorem imprægnatam; non tamen ita quod semper sit peccatum mortale; nisi forte quando probabiliter timetur de periculo abortus.

« Nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. » Usus contra naturam conjugis est, quando debitum vas prætermittit, vel debitum modum a natura institutum quantum ad situm; et in primo semper est peccatum mortale, quia proles sequi non potest, unde totaliter intentio naturæ frustratur; sed in secundo modo non semper est peccatum mortale, ut quidam dicunt, sed potest esse signum mortalis concupiscentiæ; quandoque etiam sine peccato esse potest, quando dispositio corporis alium modum non patitur; alias tanto est gravius, quanto magis a naturali modo receditur.

DISTINCTIO XXXII.

De solutione carnalis debiti.

Sciendum etiam est, quod cum in omnibus aliis vir præsit mulieri, ut caput corpori (est enim vir caput mulieris), in solvendo tamen carnis debito pares sunt. Ideo Apostolus ut utrique pariter præcipit in hac causa sibi invicem subjici, inquiens, I Corinth., VII, 3: *Uxori vir debitum reddat; similiter et uxor viro;* quia *mulier sui corporis potestatem non habet sed vir: similiter et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier;* quia nec mulier ad alium virum, nec vir ad aliam mulierem potestatem sui corporis habet; nec vir ad continendum, nec mulier, potestatem habet sine mutuo consensu; sed alter alterius potestatem habet corporis, ut poscenti alteri non liceat alteri negare debitum. In hoc enim pares sunt: quia nec viro nec mulieri corpus suum licet alii tradere, sed sibi invicem debitores sunt in hac causa, ne peccandi detur occasio; per quod non dominium tollitur viro, sed vitium. « Debent enim sibi conjugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causa, quæ prima est in ista mortalitate societas; verum etiam infirmitatis invicem excipiendæ, ad illicitos concubitus devitandos, mutuam quodammodo servitutem; ut etsi alteri eorum continentia placeat, nisi ex alterius consensu non possit; ad hoc enim neuter habet potestatem sui corporis: quod adeo verum est; ut etiam quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et incontinentiæ causa expetit, vel ille de matrimonio, vel illa, non sibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas. Reddere enim debitum conjugale nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem, culpæ est venialis; fornicari vero vel mœchari, puniendi est criminis. »

Quod neuter continere valeat nisi ex communi consensu.

Quod vero sine consensu uxoris vir continere non valeat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Augustinus *Super Psalmum* CXLIX, t. XV, pp. 547-8. Ed. L. Vivès: « Si dicat vir, Continere jam volo, Nolo autem uxorem, non potest; quod enim tu vis, illa non vult. Numquid per continentiam tuam illa debet fieri fornicaria? Si alii nupserit te vivo, adultera erit. Non vult tali lucro Deus tale damnum compensari. Redde debitum; et si non exigis, redde: pro sanctificatione perfecta Deus tibi computabit, si non quod tibi debetur exigis, sed reddis quod debes uxori [1]. » Idem, *Epist.* CCLXII, *ad Ecditiam*, t. VI, p. 307, Ed. L. Vivès: « Secundum verba apostolica, etiamsi vir continere voluisset, et tu noluisses, debitum tibi reddere cogeretur; et illi Deus imputaret continentiam, si non suæ, sed tuæ concederetur infirmitati, ne in adulterium caderes. » Et *in Psalm.* CXLVII, t. XV, p. 483. Ed. L. Vivès: « Quisquis ergo compatiens infirmitati uxoris reddit, non exigit debitum, aut si propter propriam infirmitatem ducit uxorem, plangens potius quia sine uxore esse non potuit, quam gaudens quia duxit, securus expectat diem novissimum [2]. » Idem, *Epist.* CXXVII, t. V, p. 119, Ed. L. Vivès: « Una sola causa esse potest qua te ad id quod voluisti, non modo non hortaremur, sed etiam prohiberemus implere; si forte tua conjux hoc tecum suscipere animi vel carnis infirmitate recusaret. Nam vovenda talia non sunt a conjugatis, nisi ex consensu et voluntate communi; et si præpropere factum fuerit, magis est corrigenda temeritas quam persolvenda promissio. Non enim Deus exigit, si quis ex alieno aliquid voverit, sed potius usurpare vetat alienum [3]. » Idem, lib. I, *De adulterinis conjugiis*, cap. III, t. XXI, p. 591, Ed. L. Vivès: « Apostolus nec ad tempus ut vacent orationi, nisi ex consensu, voluit conjugem carnali invicem fraudari debito. » Idem, quæst. *Super lib. numer.*, cap. LIX, t. VII, p. 748, Ed. L. Vivès: « Manifestum est ita voluisse legem, feminam sub viro esse, ut nulla ejus vota quæ abstinentiæ causa voverit, reddantur ab ea, nisi auctor fuerit vir permittendo. Nam cum ad pec-

[1] Habetur in *Decret.*, caus. XXXIII, q. V, c. I, coll. 1648, 1649.

[2] Habetur in *Decret.*, caus XXXIII, q. V, c. V, col. 1651.

[3] Habetur in *Decret.*, caus. XXXIII, q. V, c, VI. col. 1651.

catum ejusdem viri pertinere voluerit lex, si prius permiserit, et postea prohibuerit; non tamen dixit ut faciat mulier quod voverat, quia permissa jam prius a viro fuerat. Viri dixit esse peccatum, quia abnuit quod prius concesserat; non tamen mulieri ex hoc jussum dedit ut cum prius vir ei concesserit, postea, si prohibuerit, contemnatur. » Ex his apparet quod vir vel mulier continentiam Deo offerre non potest sine communi consensu, nec alter alteri debitum negare debet. Si vero quilibet eorum alterum a suo jure absolverit, ad præteritam servitutem numquid revocare poterit? Hoc enim videtur Augustinus supra voluisse. Quibusdam videtur quod mulier non discedens a domo viri, quæ viro permittente continentiam voverit vel promiserit, eodem prohibente solvere non valeat, et hoc propter dignitatem viri, qui est caput mulieris. Sed melius hoc intelligitur in tali casu, ubi vir concedit mulieri vovere continentiam, et ante votum prohibet implere. Si vero habitum mutaverit, non potest revocari, secundum illud. *Decret.*, causa XXXIII, quæst. V, c. X, col. 1652 : « Qui uxorem suam velare permiserit, aliam non accipiat, sed similiter convertatur. »

Quibus temporibus cessandum sit a coitu.

Et licet debitum poscenti sit semper solvendum; non licet tamen qualibet die poscere. Unde Augustinus [1] (Auctor *Quæst. novi et vet. test.*, cap. CXXVII) : « Christiano cum uxore sua aliquando licet convenire, aliquando non. Propter processionis enim dies et jejuniorum, aliquando non licet convenire : quia etiam a licitis abstinendum est, ut facilius impetrari possit quod postulatur. » Idem [2] : « Quoties enim vel dies Nativitatis vel reliquæ festivitates advenerint, non solum a concubinarum consortio, sed etiam a propriis uxoribus abstinete. » Item Ambrosius (Ambrosiaster) in I Corinth., cap. VII, *Pat. lat.* t. XVII, « Si causa procreandorum filiorum ducitur uxor, non multum tempus concessum videtur ad ipsum usum : quia et dies festi et dies processionis, et ipsa ratio conceptus et partus juxta legem cessare usum carnis his debere temporibus demonstrant. »

Hieronymus [3] videntur dissentire a præmissis.

Illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus : « Quicumque uxori debitum reddit, vacare non potest orationi, nec carnes agni edere. » Item ibid. : « Si panes propositionis ab his qui uxores suas tetigerant, comedi non poterant; quanto magis panis qui de cælo descendit, non potest ab his qui conjugalibus paulo ante hæsere complexibus, violari atque contingi? Non quod nuptias condemnemus; sed quod eo tempore quo carnes agni manducaturi sumus, vacare a carnalibus operibus debeamus. » Hoc capitulum maxime ad ministros Ecclesiæ pertinere videtur, quibus non licebat sacra officia celebrare atque mysteria tempore conjugalis amplexus, quo etiam præsentia Spiritus sancti non datur. Unde idem [4] ait sup. Matth. : « Connubia legitima carent quidem peccato; nec tamen tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti dabitur, etiamsi Propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. »

Quibus temporibus non sunt celebrandæ nuptiæ.

Nec solum in opere carnali observanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis, secundum illud, *Decret.*, causa XXXIII, quæst. IV, c. X, col. 1647, 1648 : « Non oportet a septuagesima usque in octavam Paschæ, et tribus hebdomadibus ante festum sancti Joannis, et ab adventu Domini usque post Epiphaniam celebrare nuptias. Quod si factum fuerit, separentur. » Item Nicolaus Papa [5]: « Nec uxorem ducere, nec conjugia facere quadragesimali tempore, convenire posse ullo modo arbitror. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de bonis conjugii quibus actus matrimonialis excusatur; hic determinat de actu ipso secundum quod ulterius accipit rationem debiti per bona conjugii; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quod uterque conjugum alteri debitum reddere tenetur; in secunda ostendit quod petitio debiti [6] propter solemnitatem temporis impeditur, ibi : « Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere. » Prima in duas : in prima ostendit quod vir et uxor sunt æquales in debiti redditione; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi : « Quod vero sine consensu uxoris vir continere non valeat, subditis probatur testimoniis. »

« Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere. » Hic determinat de temporibus

[1] Alius Auctor.
[2] Habetur in *Decret.*, caus. XXXIII, q. IV, c. IX, col. 1648.
[3] Non Hieronymus, sed Augustinus et Origenes.
[4] Non Hieronymus, sed Origenes *Homil.* VI *in Numeros*, *Pat. græc. lat.* t. XII, col. 610.
[5] Non Augustinus, sed alius Auctor.
[6] Al. : « primi debiti. »

in quibus actus matrimonii interdicitur; et circa hoc duo facit : primo ostendit quod aliquod tempus impedit petitionem debiti; secundo ostendit quod etiam aliquod impedit celebrationem nuptiarum; ibi : « Nec solum in opere carnali servanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis. » Circa primum duo facit : primo ostendit veritatem; secundo excludit quamdam objectionem, ibi : « Illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus [1].

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° utrum uterque conjugum teneatur ex necess itate præcepti alteri debitum reddere semper : 2° utrum debeat aliquando reddere non poscenti; 3° utrum in redditione debiti vir et uxor sint æquales ; 4° utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere per quod impediatur redditio debiti; 5° utrum tempus impediat redditionem debiti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur a sumptione eucharistiæ propter hoc quod præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes agni edere ut Hieronymus [2] in *Littera* dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate præcepti.

2. Præterea, quilibet potest licite abstinere ab his quæ sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset nocivum personæ vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quod licite possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet si jejunando, vel alias corpus suum attenuando, impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secundum Philosophum, VIII *Ethic.* cap. XIV, ordinatur ad procreationem prolis et educationem et iterum ad communicationem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem; quia cum sit morbus contagiosus, mulier leproso non tenetur cohabitare; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet I Corinth. VII. Sed servus tenetur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. XIII, 7 : *Reddite omnibus debita : cui tributum, etc.* Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri reddere debitum.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet I Corinth. VII. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod matrimonium est principaliter institutum in officium naturæ; et ideo in actu ejus considerandus est motus naturæ, secundum quem nutritiva non ministrat generativæ nisi id quod superfluit ad conservationem individui : quia hic est ordo naturalis ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet : hoc etiam ordo caritatis habet, quæ naturam perficit. Et ideo cum uxor in virum potestatem non habeat nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quæ sunt ad conservationem individui ordinata, vir tenetur uxori reddere debitum in his quæ ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personæ incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod præceptum potest reddi inhabilis ad aliquod officium sacrum exequendum, sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens irregularis efficitur; et similiter etiam ille qui præceptum implens, debitum

[1] Auctor serm. *De esu Agni.*

[2] Auctor serm. *De esu Agni.*

solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda ; non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actus ; et sic, secundum quod Magister dicit, Hieronymus [1] loquitur tantum de ministris Ecclesiæ, non autem de aliis qui sunt suo judicio relinquendi : quia possunt et ex devotione dimittere, et sumere corpus Christi absque peccato.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpus viri nisi salva consistentia personæ ipsius, ut dictum est ; unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio ; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio consecuta, puta cum prius debitum redditur, et est impotens ad debitum solvendum ulterius, mulier non habet jus plus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex altera causa ; si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere : si non est, tunc peccat ; et peccatum uxoris, si in fornicationem propter hoc labatur, aliquo modo sibi imputatur ; et ideo debet quantum potest operam dare ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium ; unde uxor etiam viro leproso tenetur reddere debitum, non tamen tenetur ei cohabitare : quia non ita cito inficitur ex coitu sicut ex frequenti cohabitatione ; et quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vir non teneatur reddere debitum uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse, nisi quando debitum petitur. Ergo alias solvere non tenetur.

2. Præterea, de quolibet debemus præsumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti. Ergo nisi expresse debitum petat, debet præsumere vir quod ei placeat continere ; et sic non tenetur ei debitum reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed servus non tenetur domino servire nisi quando ei a domino imperatur. Ergo nec vir uxori tenetur reddere debitum nisi quando ab ea exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multo magis potest non reddere, si non exigat.

Sed contra per redditionem debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus cui est infirmus aliquis commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiam si ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra peccatum subditorum adhibere, etiam ei contradicentibus. Sed redditio debiti in viro est ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir debitum reddere quandoque etiam non petenti.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod liceat mulieri menstruatæ debitum petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir fluxum seminis patiens. Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo pari ratione et mulier menstruata.

2. Item, major infirmitas est lepra quam passio menstruorum ; et majorem, ut videtur, corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo, etc.

2. Item, si menstruatæ non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus quem vitaretur [2] in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quod saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed contra, Levit. XVIII, 19 : *Ad mulierem quæ patitur menstruum* *, *non accedes :* ubi Augustinus, quæst. LXIV in *Levit.* t. VII, p. 692, Ed. L. Vivès : « Cum sufficienter prohibuisset, hic etiam re- * *Menstrua*

[1] Auctor serm. *De esu Agni.*

[2] Parm. : « qui timetur. »

petit, ne forte in superioribus videretur figurative accipiendum [1].

* *Quasi pannus... universæ justitiæ nostræ.* Item Isa. LXIV, 6 : *Omnes * justitiæ vestræ quasi pannus menstruatæ;* ubi Hieronymus [2] : « Tunc viri abstinere debent a mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, cæci, claudi, leprosi ; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis, et apertius redarguantur in parvulis. » Et sic idem quod prius.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. Levit. XX, dicitur quod si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque morte est puniendus. Ergo videtur quod tam reddens quam exigens debitum mortaliter peccet.

2. Item, Rom. I, 32 : *Non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt, digni sunt morte.* Sed exigens debitum scienter a menstruata mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Item, furioso non est gladius reddendus, ne se vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere, ne spiritualiter occidat.

Sed contra, I Corinth. VII, 4 : *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.* Ergo petenti viro [3] mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

Item, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum, debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio : quia forte fornicaretur. Ergo, etc.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod petere debitum est dupliciter. Uno modo expresse, ut quando verbis invicem petunt. Alio modo est petitio debiti interpretata, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet ; et ita etiam si non expresse verbis debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando expressa signa in uxore apparent voluntatis debiti reddendi.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum, — ad quod vitandum ordinatur debiti redditio, — nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum, quod vir potest talem præsumptionem de uxore habere, quando in ea signa contraria non videt ; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere, si periculum immineret : hoc enim est non ad oculum servire, quod Apostolus servis mandat.

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam ; et tunc non debet cum magna instantia averti propter pericula imminentia.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione ; tum propter immunditiam ; tum propter nocumentum quod in prole ex hujusmodi commixtione provenit [4]. Et quoad primum, præceptum erat cæremoniale, sed quantum ad secundum erat morale : quia cum matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum inordinatus [5] est omnis matrimonii usus quo bonum prolis impeditur ; et ideo hoc præceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quando scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanæ. Innaturalis autem quando inordinate et quasi continue ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo

[1] « Hoc cum superius satis sufficienter prohibuisset, quid sibi vult quod etiam hic hoc eisdem præceptis voluit adjungere? An forte in superioribus quod jam dictum est ne figurate acciperendum putaretur? »

[2] Imo *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 1308. — Non in Isaiam, sed in Ezechielem hæc habet Hieronymus : « Quo tempore (menstruorum) si vir coierit cum muliere, dicuntur concepti fœtus vitium seminis trahere : ita ut leprosi et elephantiaci ex hac conceptione nascantur, etc. » *Pat. lat.* t. XXV, col. 173.

[3] Al. deest : « viro. »

[4] Parm. : « frequenter sequebatur. »

[5] Sic cod. — Parm. : « ordinatus... impenditur. »

menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere maxime [1] in lege nova : tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quod vir perpetuo abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus. Unde prohibitum est ad talem accedere ; et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad primum ergo dicendum, quod fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluens est aptum ad generationem; et præterea talis passio non est perpetua, vel duratura, sicut lepra. Unde non est similis ratio [2].

Et per hoc solvitur etiam secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quædam enim in juventute sunt steriles, quæ processu temporis sunt fecundæ, et e converso, ut dicitur in X *De animalibus* sive *De gener. animal.*, cap. v.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod circa hoc dixerunt quidam, quod mulier menstruata sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non teneretur reddere si haberet infirmitatem in propria persona, ex qua periculum ei immineret; ita non tenetur reddere ad vitandum periculum prolis, Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris quantum ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia si mulier infirmatur, certissimum est quod ex carnali actu periculum ei imminet; non autem ita certum est de prole, quæ forte nulla sequetur. Et ideo alii dicunt, quod mulieri menstruatæ nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat; aut petit scienter, et tunc debet eum avertere precibus et monitis, tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas, si ad id pronus credatur : aut ignoranter, et mulier potest aliquam occasionem prætendere, vel infirmitatem allegare, ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter, si vir non desistit a petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem vero suam non semper [3] est tutum indicare, ne forte vir ex hoc ad eam abominationem concipiat, nisi de viri prudentia præsumatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est quando uterque voluntarie consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

Ad secundum dicendum, quod cum consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri nisi voluntarie debitum reddat : quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentiat.

Ad tertium dicendum, quod gladius furioso etiam esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo; et similiter est in proposito.

ARTICULUS III.

Utrum vir et mulier sint æquales in actu matrimonii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. Agens enim nobilius est patiente, ut Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. xvi, t. VII, p. 355, Ed. L. Vivès. Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere nisi petat; vir autem tenetur uxori, ut dictum est. Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet Genes. ii, 18 : *Faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed illud propter quod est alterum, semper est principalius. Ergo etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet I Corinth. xi. Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

[1] Parm. omittit : « maxime. »

[2] In Parm. : « passio est diuturna vel perpetua, sicut lepra. » — Sed agitur hic de passione mulieris menstruatæ et, sensus est : propter duo non est similis ratio de viro seminifluo et de muliere menstruata : 1. Semen tale viri non influit in generationem, ut sanguis menstruatæ : 2. Fluxus seminis in viro durare potest, et menstruatio mulieris cito transit.

[3] Parm. omittit : « semper. »

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VII, 4 : *Vir non habet potestatem sui corporis;* et simile de uxore dicit. Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cum sit conjunctio, ut dictum est. Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod duplex est æqualitas ; scilicet quantitatis, et proportionis. Æqualitas quidem quantitatis est quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum ; sed æqualitas proportionis est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur; neque quantum ad domus dispensationem, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam æqualitatem sunt æquales in utroque : quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domus ad id quod viri est, ita uxor viro ad id quod uxoris est; et secundum hoc dicitur in *Littera*, quod sunt æquales in reddendo et petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilius quam pati; tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum ; et secundum hoc est ibi æqualitas proportionis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens [1]. Vir enim quia nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quod uxor non ita tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt æquales absolute; non autem quod non sint æquales secundum proportionem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caput sit principalius membrum ; tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo : et sic est ibi æqualitas proportionis.

[1] « Omnimodo præstantior est qui facit ea re de qua aliquid facit. »

ARTICULUS IV.

Utrum vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est. Sed licitum est viro, uxore etiam prohibente [2], accipere crucem in subsidium terræ sanctæ. Ergo hoc etiam est licitum uxori; et ideo, cum per hoc votum debiti [3] redditio impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea, non est expectandum in aliquo voto consensus alicujus qui non potest sine peccato dissentire quin alter continentiam voveat, vel simpliciter vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiæ simpliciter vel ad tempus sine consensu alterius vovere.

3. Præterea, sicut in actu matrimonii requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petat, cum in hoc sit suæ potestatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddat.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere; quia in illicitis non est obediendum. Sed prælatus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere et vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VII, 5 : *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu, ut vacetis orationi.*

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor. Ergo sine ejus consensu non potest votum facere continentiæ, vel simpliciter, vel ad tempus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit; unde de illis tantum bonis

[2] Al. : « etiam viro uxore prohibente. »
[3] Al. deest : « debiti. »

potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati, qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur; et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, ut dictum est, per quod continentia impeditur; non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, nec debet servare votum; sed agere pœnitentiam de malo voto facto.

Ad primum ergo dicendum, quod satis probabile est quod uxor debet velle continere ad tempus pro subveniendo necessitati Ecclesiæ generalis; et ideo in favorem negotii pro quo crux sibi datur, institutum est quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere, sicut etiam posset domino suo terreno a quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen in hoc omnino subtrahitur mulieri jus suum; quia uxor potest eum sequi. Nec est simile de uxore ad virum; quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso; magis tenetur uxor sequi virum quam e converso. Et præterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quam vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate; et ideo uxor non potest hujusmodi votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentiæ alterius, non dissentit ut bonum illius impediat, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus absque consensu alterius potest vovere quod non petat debitum, non autem quod non reddat; quia in primo est uterque sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabilius dicunt, quod neutrum potest unus absque consensu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpus viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo; ita etiam salvo hoc in quo alii domino tenetur; et ideo sicut uxor non potest petere debitum a viro contra salutem corporis sui, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed præter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS V.

Utrum temporibus sacris debeat aliquis impediri quin debitum petat.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo dum invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per petitionem debiti.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis liceret petere debitum.

Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod petens in tempore sacro mortaliter peccat. Gregorius enim dicit in I *Dial.*, cap. x, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 200, 201, quod mulier quæ in nocte cognita est a viro, mane ad processionem veniens, a diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit, Exod. XIX, 15: *Nolite appropinquare* * *uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, si tempore quo sacramentis novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

* *Ne appropinquetis.*

Sed contra, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed tempus indebitum est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, quod faciat mortale quod alias esset veniale.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non tenetur reddere tempore festivo. Quia peccantes et consentientes pariter punientur, ut pa-

tet Rom. I. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum ; et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, debitum reddere non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VII, 5 : *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.* Ergo quando petit, reddendum est ei.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod nuptiæ non sint interdicendæ temporibus in *Littera* determinatis. Quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Præterea, magis incompetens est diebus festis petitio debiti quam celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiæ celebrari.

3. Præterea, matrimonia quæ fiunt contra statutum Ecclesiæ, debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiæ in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiæ statuta.

Sed contra est quod dicitur Eccl. III, 5 : *Tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.*

Solutio I. —Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat, tamen, quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia ; et ideo in diebus in quibus præcipue spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio, et multa alia hujusmodi ; quæ etiam illi adhibent qui perpetuo continent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

Solutio II.— Ad secundam quæstionem dicendum, quod petere debitum in die festivo non est circumstantia trahens ad aliam speciem peccati ; unde non potest in infinitum aggravare ; et ideo non peccat mortaliter uxor vel vir, si in die festivo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, sibi debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit ; sed quia postmodum se temere ad divina ingessit contra conscientiam.

Ad secundum, dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditias carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ non exiguntur in nova lege, quæ est lex spiritus.

Solutio III. —Ad tertiam quæstionem dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpus viri quantum ad actum generationis spectat, et e converso ; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore et quacumque hora, salva debita honestate, quæ in talibus exigitur ; quia non oportet quod statim in publico debitum reddat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit, et[1] ideo non peccat hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad secundum, dicendum quod non est aliqua hora ita determinata ab orandum quin possit postea recompensari in aliis horis ; et ideo objectio illa non cogit.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod quando novæ sponsæ traduntur, animus conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur, et ideo in nuptiis consueverunt signa multa lætitiæ dissolutæ ostendi ; et propter hoc illis temporibus in quibus homines præcipue debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari.

Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam propter communionem, quæ secundum antiquos canones in Nativitate

[1] Parm. omittit : « et ideo non peccat. »

fieri convenienter solet ; et a Septuagesima usque ad octavas Paschæ propter communionem paschalem ; et a tribus diebus ante Ascensionem usque ad octavas Pentecostes, propter præparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam lætitiam et carnalem adjunctam, quod non est de aliis sacramentis ; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non fit tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum ; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum ; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut pœnitentiam agant de hoc quod statutum Ecclesiæ sunt transgressi ; et sic est intelligendum quod Magister dicit.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Si prius promiserit, et postea prohibuerit, etc. » Videtur ex hoc quod vir possit revocare uxorem ad se, etiam si de licentia sua castitatem vit. — Et dicencendum, quod verbum Augustini intelligitur, quando vir dissimulavit ante plenam deliberationem, quæ quidem dissimulatio quidam consensus videtur. Si autem expresse consensisset, non posset votum revocare. Unde loquitur quantum ad judicium Ecclesiæ, quando promissio non potest probari. Unde propter periculum talia vota occulta non sunt approbanda.

« Nec carnes agni edere. » De impedimento sumptionis eucharistiæ propter carnalem delectationem in somno, supra[1], dictum est.

DISTINCTIO XXXIII.

De diversis conjugii legibus.

Quæritur hic de antiquis patribus, qui plures simul leguntur habuisse uxores vel concubinas, utrum peccaverint. Ad quod dicimus, quod pro varietate temporum varia invenitur dispensatio Conditoris. Ab exordio enim temporis inter duos tantum, Adam scilicet et Evam, inchoatum est conjugium, Deo per os Adæ dicente, Gen. II, 24 : *Homo adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una;* et secundum inchoationis modum inter duos tantum per omnem successionem temporum contraheretur conjugium, si primi homines in obedientia perstitissent. Post eorum vero copulam, filii et filiæ eorum matrimonio conjuncti sunt, sed unus uni tantum. Ideo autem fratres sororibus sunt copulati, quia non erant aliæ mulieres vel viri, quibus Adæ filii vel filiæ jungerentur. Primus omnium Lamech duas legitur simul habuisse uxores; et hoc in eo arguitur, quia pro expletione carnalis voluptatis id fecisse perhibetur. Postea vero, cum jam pene omnes homines falsis diis servirent, paucis in cultu Dei permanentibus, consultum est a Deo plures in matrimonio sibi copulare, ne illis paucis deficientibus, cultus et Dei notitia deficeret. Unde Abraham vivente uxore ad ancillam intravit, et ex ea genuit; Jacob etiam liberis et ancillis se copulavit; et filiæ Loth patre ebrio usæ sunt. Cum enim ceteris in idolatria relictis, Abraham et filios ejus in peculiarem populum sibi Dominus elegisset, rite multarum fecunditate mulierum, populi Dei multiplicatio quærebatur, quia in successione sanguinis erat successio religionis. Unde etiam in lege maledicta erat sterilis, quæ non relinquebat semen super terram. Hinc etiam sacerdotibus conjugia decreta sunt, quia in successione familiæ successio est officii. Non ergo Abraham vel Jacob deliquit, quia præter uxorem filios ex ancilla quæsivit; nec illorum exemplo præter conjugale debitum fecunditatem in aliqua licet alicui quærere; cum illorum conjugia nostrorum æquenter virginitati, et immoderatus usus conjugii nostri temporis turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis. De hoc Augustinus[2] sic ait : « Antiquis justis non fuit peccatum quod pluribus feminis utebantur, nec contra naturam hoc faciebant, cum non lasciviendi causa, sed gignendi, hoc facerent; nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant; nec contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. » Idem[3] ibid. et cap. seq. : Objiciuntur Jacob quatuor uxores; quod quando mos erat, crimen non erat. Sic enim Patriarchæ conjugibus excipientibus semen suum miscebantur, non concupiscentia perficiendæ voluptatis, sed providentia propagandæ successionis, sicut Apostoli auditoribus suis admirantibus doctrinam suam condelectabantur, non aviditate consequendæ laudis, sed caritate seminandæ veritatis. » Idem, lib. *De bono conjug.*, cap. XIII,

[1] D. IX.
[2] Lib. XXII *Cont. Faustum*, cap. XLVII, t. XXVI, p. 194. Ed. L. Vivès.
[3] P. 196.

t. XXI, p. 493, Ed. L. Vivès : « Antiquis temporibus, cum adhuc salutis nostræ mysterium velaretur, justi officio propagandi nuptias contrahebant, non victi libidine, sed ducti pietate; qui multo facilius continere possent, et vellent. Utebantur tamen conjugibus, et plures uno viro habere licebat, quas castius habebat quam nunc unam quilibet istorum, in quibus videmus quod secundum veniam concedit Apostolus. Habebant enim eas in opere generandi, non in morbo desiderii. » Item Ambrosius [1] : « Dixit Sara ad Abraham, Gen. xvi, 2 : Ecce conclusit me Dominus, ut non pariam. Intra ergo ad ancillam meam, et filium facias ex ea. Et ita factum est. Considera primum, quod Abraham ante legem Moysi et ante Evangelium fuit. Non ergo in legem commisit Abraham, sed legem prævenit; nondum enim interdictum videbatur Secundo considera, quod non ardore aliquo vagæ succensus libidinis, non petulantis formæ captus decore, ancillæ contubernio conjugalem posthabuit torum, sed studio quærendæ posteritatis, et propagandæ sobolis Adhuc post diluvium raritas erat humani generis, erat etiam religionis. Denique et Loth sancti hanc filiæ causam quærendæ posteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum; et ideo publici muneris gratia privatam culpam prætexit. » Item Augustinus, *De bono conjugali*, cap. xv, t. XXI, p. 495, Ed. L. Vivès : « Justus, quamvis cupiat dissolvi et esse cum Christo, tamen sumit alimentum non cupiditate vivendi, sed officio consulendi, ut maneat quod necessarium est propter alios. Sic misceri feminis jure nuptiarum, officiosum fuit sanctis viris, non libidinosum. Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis; et utrumque non est sine delectatione carnali; quæ tamen modificata, et refrenante temperantia in usum naturalem redacta, libido esse non potest. Quod autem in sustentando vitam illicitus est cibus, hoc est in quærenda prole fornicarius vel illicitus concubitus; et quod est in cibo licito immoderatior appetitus, hoc est in conjugibus venialis illæ concubitus. »

Non præfertur virginitas Joannis castitati Abrahæ.

Quod vero castitas virginalis non præferatur in merito conjugali castitati Abrahæ, Augustinus ostendit, *De bono conjugali*, cap. xxi, t. XXI, p. 504, Ed. L. Vivès, inquiens : « Sicut non est impar meritum patientiæ in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est; sic non est impar meritum continentiæ in Joanne qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham qui filios genuit. Nam illius cælibatus et istius connubium pro temporum distributione [2] Christo militaverunt; sed continentiam Joannes in opere, Abraham in solo habebat habitu. Melior est autem castitas cælibum quam nuptiarum; quarum unam Abraham habebat in usu, ambas in habitu; caste enim et conjugaliter vixit. Esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. » Item Hieronymus [3]. « Quis ignoret sub altera dispensatione Dei omnes retro sanctos ejusdem fuisse meriti, cujus nunc Christiani sunt. Quomodo Abraham ante placuit in conjugio, sic nunc virgines placent in castitate. Servivit ille legi et tempori suo : serviamus et nos legi et tempori nostro, in quos fines sæculorum devenerunt. » Ex his apparet quod sancti patres ante legem sine peccato plures habuerunt uxores vel concubinas. Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Rachel tamen et Lia ambæ uxores fuerunt, non concubinæ.

Oppositio.

Si quis opponat, quod fidem tori non servabant illi patres; dicimus, in hoc servasse fidem tori, quia non aliis, sed propriis uxoribus vel ancillis miscebantur. Ecce quæ fuerit consuetudo in hac re ante legem [4]. Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum noverca, cum sorore, cum nepte, cum amita, cum matertera, cum nuru, et aliis quibusdam, Levit. xviii et xx. Permisit autem, Deuter, xxiv, divortium fieri dato libello repudii, in quo vir ponebat causas pro quibus uxorem repudiabat. Permisit autem aliam ducere dato priori libello; quod propter duritiam cordis eorum permissum Christus dicit, non ut concederetur dissidium, sed ut tolleret homicidium. Permisit fieri mala, ne fierent pejora. Et hoc permittendo, non Dei justitiam demonstravit, sed in peccatore minuit culpam.

Cui licebat plures habere vel non.

Sed numquid sub lege licebat habere plures uxores? Audi quid scriptum est in Deuteron., cap. xvii, 17 : *Non habebit uxores plurimas, quæ alliciant animum ejus;* super quem locum ait Augustinus, quæst. xxvii, t. VIII, p .18, Ed. L. Vivès : « Manifestum est Salomonem hoc præceptum transiisse : David autem plures habuit, nec præceptum præteriit. Permissum est enim regi plures habere, non plurimas, quæ alliciant animam, multiplicare. Cum tamen additur : Ut non elevetur cor ejus, alienigenas multiplicare prohibitum esse videtur. Verumtamen multiplicatio uxorum generaliter prohibita est. Permissum est autem Regi plures habere, sed non multiplicare. Veniente autem plenitudinis tempore, quo Christi gratia ubique est dilatata, reducta est lex nuptiarum ad priorem honestioremque institutionem, ut unus uni in figura Christi et Ecclesiæ conjungatur. Nec quæritur electio muneris in successione generis, sed in perfectione vitæ, et sinceritate conscientiæ; et virginitas fecunditati præfertur, et sacerdotibus continentia indicitur. »

De virginitate mentis et carnis.

Melior est autem virginitas mentis quam carnis. Unde Ambrosius, lib. II *De virgin.*, cap. iv, § 24 *Pat. lat.* c. xvi, col. 213 : « Tolerabilius est mentem virginem quam carnem habere. Utrumque bonum est, si liceat. Si non liceat, saltem non castæ homini, sed Deo simus, § 26. Virgo prostitui potest, adulterari non potest; nec lupa-

[1] Lib. I *De Abraham.*, *Pat. lat.* t. XIV, col. 450.
[2] Al. : « per temporum distributionem. »
[3] Ex his quæ sequuntur, Nicolai specialem instituit paragraphum hoc præmisso titulo : « Quæ fuerit legalis conjugii consuetudo. »
[4] In lib. II *Adv. Jovinian.* *Pat. lat.* t. XXIII, col. 288.

naria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiam. » Idem [1], *De lapsu virgin.*, c. IV, col. 386, t. 3 : « Non potest caro ante corrumpi, nisi mens ante fuerit corrupta. » Item Isidorus, lib. II. *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 847, *Synonymorum* : « Non potest corpus corrumpi, nisi prius animus corruptus fuerit [2]. Munda enim a contagione anima, caro non peccat. » In fine hujus capituli aperitur, quomodo verum sit, nisi anima prius fuerit corrupta, corpus non posse corrumpi, scilicet peccato. Illud etiam Augustini, *De bono conjug.*, cap. XVI, col. 385, t. VI, advertendum est. « Sicut, inquit, satius est mori fame, quam idolothytis vesci; ita satius est defungi sine liberis quam ex illicito coitu stirpem quærere. Undecumque vero nascantur homines, si parentum vitia non sectentur, et Deum recte colant, honesti et salvi erunt. Semen enim ex qualicumque homine Dei creatura est, et eo male utenti male erit, non ipsum aliquando malum est.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de bonis matrimonii, hic ostendit quomodo hæc bona erant in matrimonio antiquorum ; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quomodo erant in matrimonio patrum ante legem ; in secunda, quomodo erant in matrimonio tempore legis celebrato, ibi : « Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre etc. » Prima in duas : in prima ostendit quod ante legem patres licite plures uxores habuerunt ; in secunda inquirit quomodo cum pluralitate uxorum bonum fidei servabatur, ibi : « Si quis opponat quod fidem tori non servabant illi patres, dicimus etc. » Circa primum tria facit : primo movet quæstionem ; secundo determinat eam, ibi : « Ad quod dicimus etc.; » tertio solutionem per auctoritatem confirmat, ibi : « De hoc Augustinus sic ait etc. » Et circa hoc duo facit : primo inducit auctoritatem ad principale propositum probandum, quod scilicet illorum essent conjugia licita qui plures habebant uxores ; secundo ostendit quod etiam erant tanti meriti sicut est virginitas nostri temporis, ibi : « Quod vero castitatis virginalis non præferatur in merito conjugali castitati Abrahæ, Augustinus ostendit.

« Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum noverca etc. » Hic determinat de matrimonio tempore legis celebrato ; et circa hoc tria facit : primo ostendit quomodo per legem Moysi matrimonium fuit determinatum et quantum ad legitimarum personarum determinationem, et quantum ad separationem; secundo inquirit, utrum tempore legis liceret plures habere uxores, ibi : « Sed numquid sub lege licebat habere plures uxores? » tertio ex consequenti de virginitate determinat, ibi : « Melior est autem virginitas mentis quam carnis. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima de pluralitate uxorum. Secunda de libello repudii. Tertia de virginitate.

Circa prima quæruntur tria : 1° an habere plures uxores sit contra legem naturæ; 2° utrum fuerit licitum; 3° utrum habere concubinam sit contra legem naturæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Consuetudo enim juri naturali non præjudicat. Sed habere plures uxores peccatum non erat quando mos erat, ut ab Augustino in *Littera* habetur. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

2. Præterea, quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum ; quia sicut lex scripta habet sua præcepta, ita et lex naturæ. Sed Augustinus dicit, quod habere plures uxores non erat contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

[1] « Munda ergo a cogitatione animam , et caro. »

[2] *De lapsu virgin.*, cap. IV, *Pat. lat.* t. XVI, col. 386.

3. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea, jus naturale est « quod natura omnia animalia docuit, » ut in principio *Digestorum* dicitur. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit una unius ; cum unum mas in multis animalibus, pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea, secundum Philosophum in XV *De animalibus* sive *De gener. animal.*, cap. XXI et XXII, in generatione prolis mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturæ quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturæ quod unus mas plures uxores habeat.

6. Sed contra, illud præcipue videtur esse de jure naturali quod homini in ipsa institutione humanæ naturæ est inditum. Sed quod sit una unius, in ipsa institutione humanæ naturæ est ei inditum, ut patet Genes. II, 24 : *Erunt duo in carne una*. Ergo est de lege naturæ.

7. Præterea, contra legem naturæ est quod homo se ad impossibile obliget ; et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit reddere debitum cum petierit. Ergo contra legem naturæ est, si postea alteri potestatem sui corporis tradat ; quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Præterea, de lege naturæ est quod tibi non vis fieri, ne alteri feceris. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, si uxorem aliam superinduceret.

9. Præterea, quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem et uxoris ad virum naturalis est ; quia in omnibus invenitur. Cum ergo zelus sit amor non patiens consortium in amato, videtur quod contra legem naturæ sit quod plures uxores habeant unum virum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturaliter insunt quædam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant ; sive sint actiones quæ consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei : ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturæ sunt principia actionum ipsæ formæ, a quibus operationes propriæ prodeunt convenientes fini ; ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus ; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem ; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur ; in ceteris autem æstimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi ; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ esse dicitur. Potest autem actio non esse conveniens fini vel principali, vel secundario ; et sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem ; ut nimia superfluitas aut defectus comestionis impedit salutem corporis quasi principalem finem comestionis ; et bonam habitudinem in negotiis exercendis, quæ est finis secundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem aut minus decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium, sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturæ prohibetur primis præceptis legis naturæ, quæ sunt in operabilibus, sicut sunt communes conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel

minus congruam perventionem ad ipsum; prohibetur non quidem primis præceptis legis naturæ, sed secundis, quæ ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturæ esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundum naturam generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in VIII *Ethicor.* cap. XII; et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus, habet in hominibus solum communicationem operum quæ sunt necessaria in vita, ut supra dictum est; et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quæ est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum in fidelibus est, scilicet significationem Christi et Ecclesiæ; et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis inquantum est animal; secundus, inquantum est homo; tertius, inquantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit neque aliqualiter impedit primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis; sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita Ecclesia una; et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturæ, et quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo non præjudicat legi naturæ, quantum ad prima præcepta, ipsius, quæ sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis; sed ea quæ ex istis trahuntur ut conclusiones, consuetudo auget, ut Tullius dicit II *Rhetoricorum*, et similiter minuit; et hujusmodi est præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Tullius, res a natura perfectas et a consuetudine approbatas legum virtus et religio sanxit. Unde patet quod illa quæ lex naturalis dictat, quasi ex primis principiis legis naturæ, derivata, non habent vim coactivam per modum præcepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancita sunt; et hoc est quod dicit Augustinus quod non faciebant contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod jus naturale multipliciter accipitur. Primo enim jus aliquod dicitur naturale ex principio, quia a natura est inditum, et sic definit Tullius in II *Rhetoricorum*, dicens : « Jus naturæ est quod non opinio genuit, sed quædam innata vis inseruit. » Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia sint ex cipio intrinseco, sed quia sunt a principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum cælestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in III *Cæli et Mundi*, com. XX; ideo ea quæ sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei; et sic accipitur a Gratiano, in princ. *Decret.*, D. I, col. 29, qui dicit, quod « Jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. » Tertio dicitur jus naturale non solum a principio, sed a natura, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo; ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quæ ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur esse de jure naturali : sed illa tantum quæ naturalis ratio dictat de his quæ sunt homini aliisque communia; et sic datur dicto definitio, scilicet : « Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. » Pluralitas ergo uxorum quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum, quia jure divino prohibetur; et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, quia [1] natura dictat animali cuilibet secundum modum convenientem suæ speciei; unde etiam quædam animalia, in quibus ad educatio-

[1] Parm : « acceptum; ut ex dictis patet, quod. »

nem prolis requiritur[1] sollicitudo utriusque, scilicet maris et feminæ; naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum, sicut patet in turture et columba, et hujusmodi [2].

Sed quia rationes in contrarium adductæ videntur ostendere quod pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturæ; ideo ad eas est respondendum.

Et dicendum ad sextum, quod natura humana absque omni defectu instituta est; et ideo non solum sunt ei indita illa sine quibus principalis matrimonii finis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset; et hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, nisi quantum ad id ad quod principaliter est institutum, scilicet bonum prolis, et quantum sufficit ad impraegnationem. Requirit autem hoc matrimoninm, inquantum est ad remedium institutum, quod est secundarius ipsius finis, ut quolibet tempore petenti debitum reddatur; et sic patet quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii; et ideo pluralitas uxorum non est contra præcepta prima legis naturæ.

Ad octavum dicendum, quod illud præceptum legis naturæ: « Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris, » debet intelligi, eadem proportione servata. Non enim si prælatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet; et ideo non oportet ex vi illius præcepti, quod, si vir non vult quod uxor sua non habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores non est contra prima præcepta legis naturæ, ut dictum est; sed unam uxorem habere plures viros est contra prima præcepta legis naturæ, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio, ut supra dictum est. Ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur in VII *De animalibus*, cap. IV, tamen multum impeditur; quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fœtum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur; quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando; et ideo nulla lege aut consuetudine est permissum unam uxorem habere plures viros, sicut e converso.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione; et quia non est ita contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores sicut quod uxor habeat plures viros; ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro sicut e converso; et ideo tam in hominibus quam in animalibus invenitur major zelus maris ad feminam quam e converso.

ARTICULUS II.

Utrum habere plures uxores potuerit aliquando esse licitum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non potuerit aliquando esse licitum. Quia, secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. x, jus naturale semper et ubique habet eamdem potentiam. Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet. Ergo sicut modo non licet, ita neque unquam licuit.

2. Præterea, si aliquando licuit; hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel propter aliquam dispensationem licebat. Si primo modo, sic etiam nunc licitum esset. Si autem secundo modo, hoc esse non potest: quia secundum Augustinum, lib. XXVI, *Contra Faustum*, cap. III, col. 480, t. 8, Deus cum sit naturæ conditor, non facit aliquid contra

[1] Al. : « sequitur. »

[2] Parm : addit : « Ad quintum patet solutio ex dictis. »

rationes quas naturæ inseruit. Cum ergo Deus naturæ inseruerit quod sit una unius, ut dictum est [1], videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3. Præterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent in veteri testamento, nec ex hoc reprehendebantur in lege aut a Prophetis; videtur quod non fuerit ex dispensatione licitum.

4. Præterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quæ etiam nunc necessaria est. Ergo etiam adhuc dicta dispensatio duraret, præcipue cum non legatur revocata.

5. Præterea, in dispensatione non debet prætermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides et sacramentum, quæ non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quam prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio prædicta fieri non debuisset.

Sed contra, Galat. III, 19, dicitur, quod lex propter prævaricatores posita est, ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet Deuter. XXI, 15: *Si habuerit homo uxores duas etc.* Ergo habendo duas uxores non erant prævaricatores; et ita erat licitum.

Præterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, David, et quamplures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis patet, pluralitas uxorum dicitur esse contra legem naturæ, non quantum ad prima præcepta ejus, sed quantum ad secunda, quæ quasi conclusiones a primis præceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum; ideo conclusiones prædictæ a primis legis naturæ præceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte. Talis enim est tota materia moralis, ut patet per philosophum in libris *Ethicorum;* et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea prætermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates; ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur, ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia se non extendere debet; et talis licentia dispensatio dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent; et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quæ quidem principaliter sanctis patribus facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat prædictum naturæ præceptum prætermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis conservandus est quam secundarius. Unde, cum bonum prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod jus naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eamdem potentiam; sed per accidens propter aliquod impedimentum quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim et ubique dextera est melior quam sinistra secundum naturam; sed per aliquod accidens convenit aliquem esse ambidexterum, quia natura nostra variabilis est; et similiter etiam est de naturali justo, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quod in *Decretali* quadam de divortiis, cap. « Gaudemus, » dicitur, quod nunquam licuit alicui habere plures uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturæ inseruit, sed præter eas : quia rationes illæ non sunt ordinatæ ad semper, sed in pluribus esse,

[1] Art. præced.

ut dictum est : sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose præter ea quæ ut frequenter solent evenire.

Ad tertium dicendum, quod qualis est lex, talis debet esse dispensatio legis; et quia lex naturæ non est litteris scripta, sed cordibus impressa; propter hoc non oportuit dispensationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiæ Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est; et ideo non est eadem ratio dispensationis quæ erat ante Christi adventum, quando cultus Dei propagatione carnali multiplicabatur et conservabatur.

Ad quintum dicendum, quod proles secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam; quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quam fides uxori servanda, quæ ponitur bonum matrimonii, et quam significatio quæ pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur; et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur; quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo : quia quamvis non significetur conjunctio Christi ad Ecclesiam inquantum est una, significatur tamen distinctio graduum Ecclesiæ per pluritatem uxorum; quæ quidem est non solum in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem ad Christi Ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversæ mansiones.

ARTICULUS III.

Utrum habere concubinam sit contra legem naturæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habere concubinam non sit contra legem naturæ. Legis enim cæremonialia non sunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur, Act. xv, 20, inter alia cæremonialia legis quæ ad tempus credentibus ex gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quæ est accessus ad concubinam, non est contra legem naturæ.

2. Præterea, jus positivum a naturali jure profectum est, ut Tullius dicit. Sed secundum jus positivum fornicatio simplex non prohibetur, immo potius in pœnam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturæ.

3. Præterea, naturalis lex non prohibet quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus et secundum quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut utatur ea licite, cum voluerit. Ergo non est contra legem naturæ, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Præterea, quicumque utitur re sua ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo si dominus ea utatur ad libitum, non facit injuriam alicui; et ita habere concubinam non est contra legem naturæ.

5. Præterea, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet I Corinth. vii. Ergo si uxor velit, vir poterit alii mulieri conjungi sine peccato.

Sed contra, secundum omnes leges, filii qui de concubinis nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturæ.

Præterea, sicut supra [1] dictum est, matrimonium est naturale. Sed hoc non esset, si sine præjudicio legis naturæ homo posset conjungi mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ est concubinam habere.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quam fornicatio simplex : quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens, Gen. xxxviii, 23 : *Certe mendacii nos arguere * non poterit.* ** Argu nos non test.*

[1] D. xxvi.

Sed mendacium non semper est mortale peccatum. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Præterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinæ morte, nisi in aliquo casu, ut patet Deuteron. XXII. Ergo non est peccatum mortale.

3. Præterea, secundum Gregorium, lib. XXXI *Moral.*, cap. XLV, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 620, peccata carnalia sunt minoris culpæ quam spiritualia [1]. Sed non omnis superbia aut avaritia est peccatum mortale, quæ sunt peccata spiritualia. Ergo nec omnis fornicatio, quæ est peccatum carnale.

4. Præterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum : quia magis peccat qui minori tentatione vincitur, ut supra [2] dictum est. Sed concupiscentia maxime instigat ad venerea. Ergo cum actus gulæ non sit semper peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit peccatum mortale.

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet I Corinth., VI, 9. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, sola peccata mortalia crimina [3] dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tobiæ, IV, 13 : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.*

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquando fuerit licitum concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturæ, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

2. Præterea, non potest aliqua simul esse uxor et ancilla; unde secundum legem, ex hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui Deo amicissimi leguntur ad suas ancillas accessisse, sicut Abraham et Jacob. Ergo illæ non erant uxores; et sic aliquando licuit [4] concubinas habere.

3. Præterea, illa quæ in matrimonio ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hæreditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit hæres. Ergo non fuit uxor Abrahæ.

Sed contra, ea quæ sunt contra præcepta decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra præceptum decalogi, scilicet : *Non mœchaberis.* Ergo nunquam fuit licitum.

Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De Patriarchis*, lib. I. *De Abraham*, cap. IV, § 25. *Pat. lat.* t. XIV, col. 431 : « Viro [5] non licet quod mulieri non licet. » Sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut ex prædictis patet, illa actio dicitur esse contra legem naturæ, quæ non est conveniens fini debito, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata fini illi. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda ; et ut hoc bonum quæreretur, posuit delectationem in coitu; ut Constantinus [6] dicit. Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quæ in ipso est, non referendo ad finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi sit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine plerumque nominantur tanquam ab optimo : sicut conjunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quæritur; ita concubinæ nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quæritur; et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quærat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio per quam proles esse accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipitur nutrimentum et disciplina a parentibus : in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum Philosophum in VIII *Ethicor.*, cap. X. Cum autem educatio et instructio proli a parentibus debeatur per longum tempus, exigit lex naturæ ut pater et mater in longum tempus commaneant ad subveniendum communiter proli; unde et aves quæ communiter pullos nutriunt

[1] Sensus est Gregorii.
[2] D. X.
[3] Parm : « criminalia. »
[4] Al. : « licet. »

[5] « Nec viro licet. »
[6] Parm. post alias : « Augustinus, » et elici potest ex lib. I *De nuptiis et concup.*, c. VIII, col. 418, t. X.

ante completam nutritionem non separantur a mutua societate quæ incepit in [1] concumbendo. Hæc autem obligatio ad commanendum feminam cum marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quæ concubina vocatur, est contra legem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in gentibus quantum ad multa lex naturæ obfuscata erat; unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione quasi re licita utebantur, sicut et aliis quæ erant contra cæremonias Judæorum, quamvis non essent contra legem naturæ; et ideo Apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis cæremonialibus, propter discretionem quæ erat in utroque inter Judæos et Gentiles.

Ad secundum dicendum, quod ex prædicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. I, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturæ; unde prævalente christiana religione lex illa extirpata est.

Ad tertium dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat; ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturæ. Ita autem non est in proposito; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod injuria justitiæ opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturæ est ut aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus suis utens nulli injuriam faciat. Et præterea ancilla quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res sua ad concubitum; et iterum interest qualiter quisque re sua utatur. Facit etiam talis injuriam proli procreandæ, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonii usum; et ideo non potest contra matrimonii bonum corpus viri alteri præbere.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut in II lib [2]. dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia per quos fœdus amicitiæ hominis ad Deum et hominis ad hominem violatur. Hæc enim sunt contra duo præcepta caritatis, quæ est animæ vita ; et ideo, cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit; non est dubium quod fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiam si lex scripta non esset.

Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale quia morte temporali puniatur, sed quia punitur æterna ; unde etiam furtum, quod est mortale peccatum, et multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte ; et similiter etiam est de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiæ est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriæ ; quia primi motus luxuriæ et hujusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis. Interdum tamen aliqui luxuriæ actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiæ venialibus existentibus; qúia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, et non quantum ad singulos actus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra [3], dictum est, illa circumstantia efficacior est ad gravandum quæ magis appropinquat ad speciem peccati; unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem quam inordinata comestio, cum sit circa ea quæ pertinent ad fovendum fœdus societatis humanæ, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod Rabbi Moyses dicit, quod ante tempus legis fornicatio non erat

[1] Parm : « a. »
[2] D. XLII, q. I, a 4.
[3] D. XVI, q. III, a. II, q. 2.

peccatum ; quod probat ex hoc quod Judas cum Thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit ; non enim necesse est filios Jacob a peccato mortali excusari, cum accusati fuerint apud patrem de crimine pessimo, et in Joseph necem vel venditionem consenserint. Et ideo dicendum est, quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturæ, ut dictum est, nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet, concubitus cum ea quæ non est matrimonio juncta, non est conveniens actus ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii ; et ideo est contra prima præcepta legis naturæ, quæ dispensationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri testamento aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinæ. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur insolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet ; et contra hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familiæ et communicatio operum, uxor conjungitur ut socia ; sed hoc deerat in his quæ concubinæ nominabantur ; in hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis ; et ex hac parte habebant aliquid simile concubinæ, ratione cujus concubinæ nominantur.

Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra legis naturæ prima præcepta, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet ; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres ea dispensatione qua plures uxores habebant, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantum ad principalem et primarium finem matrimonii, sed non quantum ad illam conjunctionem [1] quæ respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cum non possit simul esse socia et ancilla.

Ad tertium dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur ; ita ex eadem dispensatione licuit Abrahæ ejicere Agar, ad significandum mysterium quod Apostolus explicat, Galat. IV. Quod etiam filius ille hæres non fuit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet ; sicut etiam ad mysterium pertinet quod Esau, filius liberæ [2], hæres non fuit, ut patet Rom. XI ; et similiter propter mysterium factum est ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati, hæredes essent, ut Augustinus dicit, *tract.* XI, § 8, col. 479, t. III, *in Joan.*, quia Christo nascuntur in baptismo filii et hæredes tam per bonos, quos liberæ significant, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de libello repudii ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturæ ; 2° utrum repudiare uxorem aliquando fuerit licitum ; 3° de causis libelli repudii lege permissi, et ejus inscriptione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturæ. Lex enim naturæ communis est apud omnes. Sed nulla lege præter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturæ.

2. Præterea, sacramenta non sunt de lege naturæ. Sed inseparabilitas matrimonii pertinet ad bonum sacramenti. Ergo non est de lege naturæ.

3. Præterea, conjunctio viri et feminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem et educationem et instructionem ut dictum est. Sed hæc omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo præjudicio legis naturæ.

4. Præterea, ex matrimonio quæritur principaliter bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum

[1] Al. : « erant enim uxores quantum ad illam conjunctionem, *intermediis omissis.* »

[2] Parm : « liber. »

prolis ; quia, ut tradunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia concipere posset, et quæ etiam ex alio viro impraegnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturæ quam de lege naturæ.

Sed contra, illud præcipue est de lege naturæ quod natura bene instituta accepit in suo principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet Matth. XIX. Ergo est de lege naturæ.

Præterea, de lege naturæ est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo Deo contrarius esset, si separaret quos Deus conjunxit. Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, Matth. XIX, videtur quod sit de lege naturæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum hæredes sint ; et ideo, cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturæ dictamen ; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturæ ; unde et in lege Moysi et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat ; hoc enim soli legi spiritus et vitæ reservatum est.

Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio secundum quod est signum perpetuæ conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et secundum quod est in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est. Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est, inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono prolis, quamvis in utroque intelligi possit : et secundum quod pertinet ad bonum prolis erit de lege naturæ ; non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis ; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiæ. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter ; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum licitum esse possit per dispensationem uxorem dimittere [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxorem dimittere licitum per dispensationem esse non potuerit. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima præcepta legis naturæ, quæ indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo etc.

2. Præterea concubina differt præcipue ab uxore in hoc quod non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinas fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

2. Præterea, homines sunt modo ita receptibiles dispensationis sicut olim fuerunt. Sed modo non potest dispensari cum aliquo quod uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, quasi uxor, ut dictum est. Sed ipse præcepto divino eam ejecit, et non peccavit. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sub lege Moysi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis. Consentire autem illicito est illicitum. Cum ergo Moyses non prohibuerit uxoris repu-

[1] 1-2, *Sum. theol.*, q. cv, a. IV ad 8

dium, nec peccaverit, quia *lex sancta* est, ut dicitur Roman. VII, 12 ; videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

2. Præterea, *prophetæ locuti sunt Spiritu sancto inspirati*, ut patet II Petr. I, 21. Sed Malach. II, 16, dicitur : *Si * odio habueris eam, dimitte eam.* Ergo cum illud quod Spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

odio ris e.

3. Præterea, Chrysostomus[1] dicit, quod sicut Apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundæ nuptiæ non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysi.

4. Sed contra est quod Dominus dicit, quod libellus repudii datus est a Moyse Judæis propter duritiam cordis eorum. Sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato. Ergo neque lex de libello repudii.

5. Præterea, Chrysostomus dicit *Super Matth.* ubi supra, quod Moyses dando libellum repudii non justitiam Dei monstravit, ut quasi per legem agentibus peccatum non videatur esse peccatum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod liceret uxori repudiatæ alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatæ. Sed vir poterat aliam sine peccato ducere in uxorem. Ergo uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. Præterea, Augustinus[2] l. XXII *Cont. Faust.* c. XLVII, col. 418, t. VIII, dicit de duabus uxoribus, quod quando mos erat, peccatum non erat. Sed tempore legis erat talis consuetudo quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deut. XXIV, 2 : *Cumque egressa virum alterum * duxerit, etc.* Ergo uxor non peccabat alteri se jungendo.

rum im.

3. Præterea, Dominus, Matth. V, justitiam novi testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiæ veteris testamenti. Hoc autem dicit ad justitiam novi testamenti per superabundantiam pertinere quod uxor repudiata non ducit alterum virum ; ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra est quod dicitur Matth. XIX, 9 : *Qui dimissam duxerit, mœchatur.* Sed mœchia nunquam fuit in veteri testamento licita. Ergo nec uxori repudiatæ licuit alium virum habere.

5. Præterea, Deut. XXIV, dicitur, quod mulier repudiata quæ alium virum duceret, polluta erat, abominabilis facta coram Domino. Ergo peccabat alium virum ducendo.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod licebat viro repudiatam a se accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed malo factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Præterea, semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo hoc licitum erat.

3. Præterea, Deuter. XXIV, 4, ponitur causa quare non possit accipi iterum, quia polluta est. Sed repudiata non polluitur nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est quod dicitur Deut. XXIV, 4 : *Non poterit prior maritus * accipere eam.*

* Recipere.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod dispensatio in præceptis, præcipue quæ sunt aliquo modo legis naturæ, est sicut mutatio cursus rei naturalis : qui quidem mutari dupliciter potest. Uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus quæ in minori parte casualiter accidunt in natura : sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quæ sunt semper, sed quæ sunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit ; et hoc modo potest mutari cursus naturalis non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper ; ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejusdem tempore Ezechiæ ; et de eclypsi miraculosa tempore passionis Christi. Hæc autem ratio dispensationis in præceptis legis naturæ

[1] Seu potius Auctor *Oper. imperf. in Matth.*, hom. XXXII.

[2] *Decr.*, c. XXXII, q. IV, c. « Objiciuntur, » col. 1481.

quandoque est in causis inferioribus ; et sic dispensatio cadere potest super secunda præcepta legis naturæ, non autem super prima : quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est de pluralitate uxorum, et de hujusmodi. Aliquando autem est tantum in causis superioribus ; et tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima præcepta legis naturæ, ratione alicujus mysterii divini significandi vel ostendendi, sicut patet de dispensatione in præcepto [1] Abrahæ facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam de miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadet ; si autem sit inter secunda præcepta legis naturæ, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda præcepta legis naturæ contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam præparationem eorum quæ sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem rerum appropriatio non est de prima intentione naturæ, secundum quam omnia sunt communia ; et ideo non videtur contra primam intentionem naturæ dimissio uxoris esse, et per consequens nec contra prima præcepta, sed contra secunda legis naturæ ; unde etiam primo modo sub dispensatione posse cadere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturæ, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio quousque proles ad perfectam ætatem ducatur. Sed quod ei provideatur in posterum per hæreditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturæ intentionem.

Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem, quæ requirit diuturnam commansionem parentum ; quod non est in concubina, quæ ad tempus assumitur ; et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam dispensationem etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseæ I.

Ad tertium dicendum, quod inseparabilitas quamvis sit de secunda intentione matrimonii prout est in officium naturæ, tamen est de prima intentione ipsius prout est sacramentum Ecclesiæ ; et ideo ex quo institutum est ut sit Ecclesiæ sacramentum, manente tali institutione non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur a peccato, quamvis excusarentur a pœna secundum leges infligenda ; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse ; et sic ponunt quatuor modos permissionis. Unus per privationem præceptionis ; ut quando majus bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur ; sicut Apostolus non præcipiendo virginitatem, matrimonium permisit, I Corinth. VII. Secundus per privationem prohibitionis ; sicut venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita. Tertius per privationem cohibitionis ; et sic communia peccata dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire posset. Quarta per privationem punitionis ; et sic libellus repudii lege permissus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis ; sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judæi proni erant propter corruptionem irascibilis ; sicut et permissum eis fuit extraneis fenerari propter aliquam corruptionem in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur ; et sicut propter corruptionem suspicionis, in rationali fuit permissum sacrificium zelotypiæ, ne sola suspicio apud eos judicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt ; ideo aliis videtur quod si repudiando [2] uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut Phophetas indicari debuisset ; Isai. LVIII, 1 : *Annuntia populo meo peccata* * *eorum*. Alias viderentur * *Scelera*

[1] Al. : « de dispensato in præcepto. »

[2] Al. : « replicando. »

esse nimis neglecti, si ea quæ necessaria sunt ad salutem, quæ non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cum justitia legis tempore suo observata vitam mereretur æternam. Et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat; et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi[1] qui dicit, quod a peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium. Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius sustinetur; ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat, si a prohibitione abstineat non sperans correctionem, sed magis malum æstimans ex tali prohibitione occasionem sumere; et sic accidit Moysi; unde divina auctoritate fretus libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum, quod Prophetæ Spiritu sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem quasi Spiritus sancti præceptum sit; sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad tertium dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad causam eamdem; quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritia facta excusat; quædam enim prohibentur sanis quæ non prohibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum potest intermitti dupliciter. Uno modo propter aliquod majus bonum consequendum; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste a Jacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum; et tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit; et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter majus malum vitandum, scilicet uxoricidium: et ideo Chrysostomus dicit, ut sup., quod a peccato abstulit culpam. Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur; tamen reatum pœnæ non habebat neque temporalis neque perpetuæ, inquantum divina dispensatione fiebat, et sic erat ab eo culpa ablata; et ideo etiam ipse ibidem dicit, quod permissum est repudium, malum[2] quidem, tamen licitum; quod quidem illi qui sunt de prima opinione referunt ad hoc tantum quod habebat reatum temporalis pœnæ.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod secundum primam opinionem uxor peccabat, post repudium alteri viro conjuncta; quia adhuc matrimonium primum non erat solutum. Mulier enim quanto tempore vivit, alligata est lege viri, ut patet Rom. vii. Non autem poterat simul plures viros habere. Sed secundum aliam opinionem, sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere; quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinæ dispensationis tollebatur, quo inseparabilitate manente intelligitur verbum Apostoli.

Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus, dicendum ad primum, quod viro licebat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam; et ideo una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini «mos» non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, vel sicut a more Philosophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus, Matth. v, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quæ lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quæ in veteri lege illicita erant, sed a multis licita putabantur per non rectam præceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici; et ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus legis novæ in quo dicta permissio est sublata; et sic etiam intelligitur verbum

[1] Seu potius Auctoris *Oper. imperf. in Matth.*

[2] Parm: « non malum... tamen illicitum. »

quoddam Chrysostomi, qui dicit, *Homil.* XVII *in Matth.*, § 4, col. 541, t. XI, quod qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates; quia quoad Deum existit homicida, inquantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; et quia dimittit non fornicantem, in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; et similiter quia facit eam adulteram, et illum cui copulatur.

Ad quintum dicendum, quod quidam interlinealis [1] dicit, Deuter. XXIV, 4 : *Polluta est, et abominabilis;* « scilicet illius judicio qui quasi pollutam eam prius dimisit; » et sic non oportet quod sit polluta simpliciter. Vel dicitur polluta illo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat vel leprosum; non immunditia culpæ, sed cujusdam irregularitatis legalis; unde et sacerdoti non licebat viduam et repudiatam ducere in uxorem.

SOLUTIO IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permissa ; scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi; et duo præcepta; scilicet scriptura libelli repudii, et quod iterum maritus repudians eam accipere non possit; quod quidem, secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in pœnam mulieris quæ alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est; sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere non posset iterato, ut patet ex dictis; et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis; sed non quantum ad pœnam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi matrimonio alteri viro juncta esset : tunc enim propter adulterium, cui mulier voluntarie se subdit, in pœnam ei dabatur quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii quod, etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat : quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, sed ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris, secundum hoc quod dicitur Malach. II, 16: *Si odio * habueris eam, dimitte illam.*

2. Præterea, Deuteronom. XXIV, 1, dicitur : *Cum ** non invenerit gratiam in oculis ejus propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudii.* Ergo idem quod prius.

3. Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

4. Præterea, odium potest creari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier posset repudiari propter virtutem suam ; quod est absurdum.

5. Præterea, Deuternom. XXII, dicitur: *Si duxerit* [2] *vir uxorem* suam, *et postea odio eam habuerit*, et objecerit ei stuprum aut conjugium; si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, *et non poterit eam dimittere omni tempore vitæ suæ.* Ergo odium non est causa sufficiens repudii.

* *Cum odio habueris dimitte.*
** *Si acceperit... Et non invenerit... ante oculos ejus.*

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod repudii causæ debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum a pœna legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo oportebat illas scribere in libello.

2. Præterea, ad nihil illa scripta valere videbantur nisi ut causæ repudii ostenderentur. Ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille sibi tradebatur.

3. Præterea, hoc Magister dicit in *Littera.*

Sed contra, causæ repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes,

[1] Nicolai : « quod quædam Glossa interlinealis, ad illa verba Deuteron. » 24 : « *Polluta est et abominabilis,* » dicit : « Illius etc. »

[2] Al. : « dimiserit. »

præcludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quæ ei secundum legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium; et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causæ repudii inscribebantur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor; et ideo etiam oportet alias causas repudii ponere remotas, quæ erant causa odii. Dicit autem Augustinus [1] in *Glossa ord.* Deuteron. xxiv, col. 479, t. I. « Multæ erant in lege causæ dimittendi uxores : Christus solam fornicationem excipit; ceteras molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri. » Hæ autem causæ intelliguntur fœditates in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio, vel aliquid hujusmodi, quod in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant, satis probabiliter dicentes, quod non licebat uxorem repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem: nec propter quamlibet talem, sed propter illas solum quæ possunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut sterilitas aut lepra, vel aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quædam *Glossa* super illud Deuteron. xxiv, *Cum* * *non invenerit gratiam etc.*, videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cum dicit ibi, per fœditatem peccatum intelligi. Sed peccatum *Glossa* nominat non solum in moribus animæ, sed etiam in natura corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod sterilitas, et alia hujusmodi, sunt causa odii; et sic sunt causæ remotæ.

Ad quartum dicendum, quod propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo; quia bonitas causa est amoris et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod hoc dabatur in pœnam viri, quod non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in alio casu: quando puellam defloraverat.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod causæ repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium, sed secundum Josephum, lib. IV *Antiquit.*, cap viii [2], ut mulier habens libellum conscriptum de repudio alteri posset nubere : alias enim ei traditum non fuisset; unde, secundum eum, erat scriptura talis : « Promitto tibi quod nunquam tecum conveniam. » Sed secundum Augustinum, lib. XIX *Contra Faustum*, cap. xxvi, col. 365, t. VIII, ideo libellus scribebatur, ut mora interveniente, et consilio scribarum dissuadente vir a proposito repudiandi desisteret.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de virginitate; et circa hoc quæruntur tria : 1° quid sit virginitas; 2° utrum sit virtus; 3° de comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virginitas sit perpetua meditatio incorruptionis in carne corruptibili [3].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit «in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio, » ut Augustinus dicit in lib. *De sancta virginitate*, c. xiii, col. 401, t. VI. Quia post resurrectionem sanctæ virgines suam virginitatem non amittent. Sed tunc non erunt in carne corruptibili. Ergo corruptibilitas carnis non debet poni in definitione virginitatis.

2. Præterea, virginitas ponitur pars continentiæ, quæ ad temperantiam reducitur. Sed meditatio non est actus temperantiæ, sed magis intellectualium virtutum. Ergo non debet poni tamquam genus virginitatis.

3. Præterea, virginitatis non est firmius bonum quam caritas aut aliæ virtutes, immo magis fragile. Sed perpetuitas non est de ratione caritatis : alias caritatem semel habitam nan contingeret amittere; quod in III lib. [4] improbatum est. Ergo nec perpetuitas in definitione virginitatis poni debet.

[1] L. I *De serm. Dom. in Monte*, c. xiv, col. 1248, t. III. — [2] Et lib. XV, c. ix vel x.

[3] 2-2, q. clii, a. i, ad 1.
[4] iii, D. xxxi, q. i, a. i.

4. Præterea, incorruptionis perpetua meditatio tollitur per corruptionem mentis, de qua dicitur Matth. v, 28 *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*. Sed per hoc non tollitur virginitas : quia talis corruptio reparari potest, non autem virginitas, ut in *Littera* dicitur. Ergo virginitas non est perpetua incorruptionis meditatio.

5. Præterea, perpetua incorruptionis meditatio sine concubitu perditur non solum mente, sed etiam carne, sicut patet in peccatis contra naturam. Sed sine concubitu virginitas non perditur : quia, ut Augustinus dicit in libro *De virginitate*, ibid., v, §. 21, *Pat. lat.* cxvi, t. XVI, col. 194, « virginitas est per piam continentiam ab omni concubitu immunitas. » Ergo idem quod prius.

6. Præterea, Ambrosius dicit in libr. I *De virginibus*, cap. v, quod « virginitas [1] est expers contagionis integritas. » Sed contaminatur corpus per pollutionem nocturnam. Ergo virginitas secundum hoc amittitur; non autem perpetua incorruptionis meditatio perditur : ergo etc.

7. Præterea, virginitas potest per violentiam auferri : alias ille qui contraheret cum illa quæ per violentiam ab alio defloratur non efficeretur irregularis. Non autem perpetua incorruptionis meditatio potest per violentiam auferri [2]. Ergo idem quod prius.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod virginitas, ut ex dictis Ambrosii patet, integritas quædam est; unde per privationem corruptionis dicitur, quæ in actu generationis accidit; ubi triplex corruptio est. Una corporalis tantum, in hoc quod claustra pudoris franguntur. Alia spiritualis et corporalis simul, ex hoc quod per decisionem et motum seminis, in sensu delectatio generatur. Tertia est spiritualis tantum, ex hoc quod ratio huic delectationi se subjicit, in qua integritatem perdit quantum ad actum : quia impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit in libro VII *Ethicor.* cap, xi; unde ipsa rationis absorptio corruptio dicitur. Hæc autem tertia corruptio non est rationis actus, sed quædam passio, per accidens ei conveniens ex passione inferioris partis, sicut per somnum vel phrenesim et alias passiones corporales contingit rationis actum impediri per accidens. Cum ergo virtus et vitium in actu rationis consentientis et dissentientis perficiatur; in omnibus prædictis corruptionibus non invenitur sufficiens ratio vitii aut virtutis; sed oportet addere rationis consensum vel dissensum. Et quia virginitas in genere moris est pertinens ad virtutem; ideo dicit Lucia, quod non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, iniquinatione scilicet quæ virginitatis puritati opponitur. Prima ergo corruptio, quæ est corporalis tantum, non est materia virtutis vel vitii, nisi per accidens mediante aliqua animæ passione; unde si per aliquam incisionem claustra pudoris rumpantur, non majus detrimentum virginitati inerit quam si pes aut manus gladio incideretur. Sed secunda et tertia corruptio sunt materia virginitatis et oppositi ejus [3], sicut et aliæ passiones animæ sunt materia virtutum moralium et oppositorum vitiorum. Sed in actu rationis eligentis vel repudiantis corruptiones prædictas finaliter perficitur inquinatio quam virginitas privat, et per consequens ipsa virginitas; et ideo Augustinus in definitione prædicta posuit hoc quod ex parte rationis se habet; scilicet meditationem, quasi virginitatis genus, ponens actum pro habitu [4], sicut frequenter fieri solet; incorruptionem autem posuit quasi objectum sive materiam; sed addit subjectum determinatum per hoc quod dicit : « In carne corruptibili; » quia privatio et habitus nata sunt fieri circa idem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis post resurrectionem sancti carnis corruptionem non habeant, habent tamen naturam carnis, quæ corruptibilis fuit; et ideo in eis esse poterit virginitas sicut in subjecto; non autem in Angelis, in quibus corruptio [5] quæ virginitatem privat, nata esse non fuit; et præcipue hoc ad rationem virginitatis sufficit: quæ [6] non solum respicit quod præsens est, sed quod præteritum est. Non enim est virgo ex hoc solum quod non corrumpitur, sed ex hoc etiam quod nunquam corrupta fuit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis actus moralis virtutis in voluntate perfi-

[1] « Quid autem est castitas virginalis, nisi etc. »
[2] Al. : « carnis meditatio. »
[3] Al. : et opposita ejus. »
[4] Al. : « actum prohibitum. »
[5] Parm : « quam virginitas. »
[6] Al. : « quod. »

ciatur, tamen ratio formam virtutis in ea ponit, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. XVIII, et ideo quidam Socratici omnes virtutes scientias dicebant; et hoc modo loquendi utitur hic Augustinus meditationem pro electione ponens.

Ad tertium dicendum, quod in actu virtutis non solum requiritur discretio ex parte rationis, sed etiam firmitas quædam ex habitu inclinante ad actum per modum naturæ. Et sicut causæ naturales, quantum est de se, ordinatæ sunt immobiliter ad effectus proprios; ratione cujus dicere possumus: Lapis perpetuo descendit deorsum, quamvis hoc quandoque impediri possit: ita et habitus virtutis, quantum est de se, immobiliter ordinatur ad actum proprium, quamvis quandoque habens actum virtutis contrarium agat; et ratione perpetuæ immobilitatis consuevit poni perpetuum in definitionibus virtutum; sicut in princ. *Digestorum* dicitur, quod justitia est constans et perpetua voluntas; et sic etiam Augustinus ponit perpetuum in definitione virginitatis, quamvis virginitatem quandoque habentes, eam amittant; ut sic in prædicta definitione discretio electionis, quæ est actus virginitatis, secundum quod ad genus pertinet moris, ex meditatione intelligatur; sed immobilitas aut firmitas [1] ex perpetuitate.

Ad quartum dicendum, quod corruptio mentis, ut ex dictis accipi potest, est duplex. Una quæ est quasi passio mentis, quando mens subditur delectationi quæ in coitu solet accidere; et quia hæc delectatio completur in seminis distillatione, ideo talis corruptio mentis non potest accidere sine aliqua corruptione carnis, quæ dicta est fieri per seminis decisionem. Alia autem est corruptio mentis, quæ est actus ejus, scilicet consensus, aut electio prædictæ corruptionis. Sed quia vires inferiores sequuntur motum superiorum; ideo quandoque contingit quod ex actu mentis cogitantis de corruptione carnis, et intendentis delectationem ipsius experiri, calor excitatur in corpore, et semen distillat, et causatur delectatio, qua mens suffocatur sicut in coitu; et tunc absque dubio virginitas est amissa. Si autem corruptio sistat in actu mentis consentientis, amittitur quidem virginitas secundum illud formale quod habet in mente, non autem ratione ejus quod est materiale in ipsa; unde talis non potest dici virgo nisi materialiter. Et ideo hæc virginitatis amissio potest recuperari; non autem illa virginitatis amissio in qua etiam illud quod est materiale subtrahitur; quia virginitatis ex parte sui actus respicit tantum præsens aut futurum, sicut est in qualibet virtute; electio enim aut præsens aut futurum respicit, non autem præteritum; sed ex parte materiæ non solum præsens, sed præteritum respicit. Dicitur enim virgo quæ elegit incorruptionem, quæ est materialis in virginitate, quam nunquam amisit, et habere et conservare intendit. Non autem exigitur quod nunquam contrariam electionem habuerit, sed quod nunquam contrariam corruptionem. Ex hoc autem virginitas amissa recuperari non potest.

Ad quintum dicendum, quod illæ quæ sine concubitu se corrumpunt, non est dubium quod virginitatem amittunt, etiam quantum ad id quod est materiale in ipsa; quia etsi concubitus non adsit, adest tamen delectatio, quæ in concubitu corruptionem virginitatis facit. Si autem luxuria contra naturam tempus perfectæ ætatis præveniat, cum non adsit seminis decisio, et per consequens nec delectatio completa mentem suffocans, non amittitur virginitas quantum ad id quod est materiale in ipsa.

Ad sextum dicendum, quod passiones partis sensitivæ non possunt esse materia virtutis nisi secundum quod sunt ordinabiles a ratione in eis medium ponente, prout concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; et ideo delectatio quæ in somnis accidit cum seminis decisione, non est materia virtutis; et propter hoc nec talis corruptio incorruptionem tollit, quæ est virginitatis materia; et ideo ratione talis pollutionis virginitas non perditur. Et similis ratio est de mulieribus quæ dormientes et inebriatæ aut amentes a viris cognoscuntur, nisi forte hac intentione dormitum irent, ut a viro cognoscerentur.

Ad septimum dicendum, quod illud cujus principium totaliter est extra, non est ordinabile a ratione; et ideo eadem ratione nec illæ quæ per violentiam corrumpuntur sive ab homine, sive a dæmone incubo, virginitatem amittunt, si quantum possunt renitantur, ut conser-

[1] Parm. omittit: « firmitas. »

vent corpus a corruptione immune, vel saltem a consensu [1]. Quia tamen in significationibus sacramentorum magis attenditur quod exterius geritur quam quod interius fit; irregularitas quæ ex defectu significationis in sacramento causatur, nihilominus induceretur in illum qui virginem defloratam violenter duceret in uxorem; et præcipue cum propter delectationem nimiam ratio in actu illo suffocetur, difficillimum est tali delectationi dissentire in statu illo; et ideo præsumptio videtur esse quod consenserit.

ARTICULUS II.

Utrum virginitas sit virtus [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit virtus. Omnis enim virtus consistit in medio. Sed virginitas non consistit in medio, sed maxime in extremo; quia consistit in abstinendo ab omni delectabili, circa quod est castitas. Ergo non est virtus.

2. Præterea, virtutum usus, cum sint de jure naturali, omni tempore licuerunt. Sed in statu naturæ conditæ non licuisset virginitatem servare, quia esset contra præceptum, ut habetur Gen. I, 28 : *Crescite et multiplicamini;* similiter nec tempore legis Moysi, quando qui non relinquebat semen super terram, maledictioni legis subjacebat. Ergo virginitatis non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus est quæ amitti possit sine peccato, et quæ per pœnitentiam non recuperetur. Sed virginitas amittitur sine peccato in actu matrimoniali, nec per pœnitentiam potest recuperari. Ergo non est virtus.

4. Præterea, omnis virtutis est habitus acquisitus vel infusus. Sed virginitas est in illis qui non habent aliquem habitum acquisitum vel infusum, sicut in pueris non baptizatis. Ergo non est virtus.

5. Præterea, omnis virtus ordinatur ad actum aliquem. Non autem virginitas; sed magis importat privationem actus. Ergo non est virtus.

6. Præterea, qui habet unam virtutem, habet omnes. Sed qui caret virginitate, quandoque habet alias virtutes. Ergo virginitas non est virtus.

7. Præterea, virtute nullus male utitur. Sed virginitate aliquis male utitur, ut patet de virginibus fatuis, Matth. XXV. Ergo non est virtus.

8. Præterea, continentia virginalis dividitur contra matrimonialem et vidualem. Sed matrimonium non ponitur virtus, neque viduitas. Ergo neque virginitas est virtus.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VII, 7 : *Unusquisque proprium donum habet ex Deo;* et loquitur de virginitate. Dona autem Dei spiritualia virtutes sunt. Ergo virginitas est virtus.

Præterea, Ambrosius dicit in lib. I *De virginibus*, c. III, § 10, *Pat. lat.* t. XVI, col. 191 : « Invitat virginitatis amor ut de virginitate aliquid dicamus, ne velut transitu quodam præterita videatur quæ principalis est virtus. »

Præterea, nihil meretur præmium nisi virtus. Sed virginitati debetur præmium, scilicet fructus centesimus, ut sancti dicunt, et aureola. Ergo est virtus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut dationes et sumptus sunt materia liberalitatis, ita delectationes in venereis sunt materia castitatis et continentiæ. In genere autem dationum magnitudo sumptuum exigit specialem virtutem, quæ magnificentia vocatur, propter sui difficultatem. Et quia temperantia vel castitas in cohibendis delectationibus magnam habet difficultatem, ideo illud quod est præcipuum in ista materia, maximam habens difficultatem, scilicet ab omni corruptione carnalis delectationis immunitas, specialem virtutem exigit, quæ virginitas dicitur; unde si virginitas pro sui completa ratione, ut dictum est, accipiatur, sic virginitas est specialis virtus; sic enim nihil aliud importat quam electionem conservandi incorruptionem; et hæc electio, si sit perfecta, ex aliquo habitu virtutis procedere debet. Tamen virginitas super hoc ponit statum virtutis, in quo habitus in actum exire possit. Non autem potest exire in actum electionis incorruptionem servandi, nisi sit incorrupta; quia electio impossibilium non est; impossibile autem est incorruptionem amissam recuperare. Sed materiam magnificentiæ amissam possibile est recuperare; et quantum ad hoc est dissimile de magnificentia et

[1] Parm : « mentem contrariam consensui. »
[2] 2-2, q. CLII, a. 3.

[3] « Integritatis amor... ut aliquid de... ne velut... perstricta videatur. »

virginitate. Alii autem dicunt, quod virginitas non nominat virtutem, sed statum perfectum virtutis; et hac ratione sancti quandoque eam virtutem nominant; et secundum hanc opinionem possibile [1] est respondere ad objecta. Sustinendo tamen primam opinionem, respondendum est ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod apud theologos, ut quidam dicunt, virtus non semper est in medio. Sed hoc dicentes ignorant quid sit medium virtutis. Cum enim medium virtutis accipiatur secundum rationem rectam; si aliquid non sit in medio, non est secundum rationem rectam; et sic non potest esse laudabile neque virtuosum. Et ideo dicendum est, quod virginitas est in medio rationis rectæ; quod quidem medium non accipitur semper secundum quantitatem ejus circa quod est virtus, quæ quantitas est inter superfluum et diminutum, cum sint aliquæ virtutes quæ perveniunt ad maximam quantitatem in propria materia, sicut nullus majoribus se dignificat quam magnanimus, nec aliquis majores sumptus facit quam magnificus, ut patet in IV *Ethic.*, cap. VII; sed accipitur secundum proportionem omnium circumstantiarum vestientium actum; et sic ille qui maxima dona dat, in medio consistit in eo quod mediocritas servatur in dando cui debet et quod debet et propter quod debet; et superfluum est in eo quod datur ubi non debet vel propter quod non debet, etiam si majora dentur. Similiter etiam virginitas, quamvis sit in ultimo extremi quantum ad id [2] quod est, quia ab omni corrumpente delectatione abstinet; tamen est in medio, inquantum alias debitas circumstantias mediocriter servat; et superfluum esset, si aliquis servare vellet virginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi, vel propter quod non deberet, sicut virgines Vestales; similiter secundum alias circumstantias.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur secundum proportionem circumstantiarum ad rationem rectam; et quia tempus est una de circumstantiis, non est inconveniens aliquid non esse licitum uno tempore, quod est licitum vel virtuosum si alio tempore fiat; et ideo, si in tempore quo Deus ad multiplicationem generis humani vel cultus divini homines operi conjugali insistere volebat, aliquis proprio motu incorruptionem servasset, fuisset in extremo diminutionis; quia abstinuisset a delectabili omni quando non debuisset; sed postea, facta multiplicatione humani generis vel colentium Deum sufficienti, non peccasset virginitatem servans etiam in lege Moysi, vel in statu naturæ integræ, si homo non peccasset; nec fecisset contra præceptum quia multiplicatio poterat fieri per alios, sed super præceptum.

Ad tertium dicendum, quod status ille virtutis quo virtus in actum suum exire possit, potest amitti sine peccato et cum peccato indifferenter; tamen recuperatur per pœnitentiam; sicut aliquis ditissimus magnificus potest dare omnia sua pauperibus; et sic sine peccato suo ei eveniret quod in actum exteriorem virtutis exire non poterit. Si autem in turpes usus facultates suas consumat, hoc erit cum peccato; nec tamen per pœnitentiam statum primum recuperabit. Et ideo virginitas, quæ statum illum dicit [3] virtutis in quo virtus possit exire in actum, et per peccatum amittitur in fornicatione, et sine peccato in actu matrimoniali; nec unquam per pœnitentiam recuperatur.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est materia virginitatis, potest esse in illis qui nullum habitum virtutis habent, sicut in pueris ante baptismum, in quibus est primus virginitatis gradus quem natura dedit; et sicut in illis qui ad tempus incorruptionem prædictam servare volunt, tamen cum proposito nubendi suo tempore, qui habent secundum virginitatis gradum, nec tamen dicuntur virgines nisi materialiter. Sed completa ratio virginitatis, prout est virtus, non est nisi in illis qui habent electionem conservandi integritatem hactenus custoditam usque in finem, sive sine voto, vel cum voto; et hæc electio perfecta esse non potest sine habitu informante ipsam. Si autem sit informis, erit actus virtutis quasi [4] virtutem præcedens, sicut et de aliis actibus virtutum contingit.

Ad quintum dicendum, quod temperantia, sicut in III lib. [5] dictum est, principaliter consistit in cohibendo delecta-

[1] Parm : « facile. »
[2] Parm. addit : « circa. »
[3] Al. : « facit. »
[4] Parm : « sicut. »
[5] Dist. XXXIII, q. III, a. II, quæstiunc. 1.

tiones; unde de principali intentione sua habet quemdam actum interiorem, scilicet electionem refrenandi concupiscentias; sed exteriorem non habet quantum ad id quod est principale in ipsa, nisi per accidens et ex consequenti, in hoc scilicet quod aliquos actus exteriores adhibet ad cohibendum a delectationibus, quos magis importat [1] quam eliciat; sicut recedendo ab aspectibus concupiscibilium; uti enim delectationibus secundum mensuram rationis, est de secundaria intentione temperantiæ. Et quia virginitas est principalissimum in temperantia: ideo non habet actum exteriorem nisi ex consequenti; sed omnino usum exteriorem concupiscentiæ cohibet.

Ad sextum dicendum, quod ille qui habet unam virtutem, habet aliquo modo omnes; non tamen quantum ad omne id quod est in virtute; sicut qui habet liberalitatem, quandoque non habet magnificentiam quantum ad statum illum quo possit exire in actum exteriorem; et similiter qui habet temperantiam, non habet statum quem virginitas dicit [2], quamvis habeat id quod facit rationem virtutis in virginitate; sicut e contrario propter perfectionem Christus habet caritatem, non tamen fidem, propter statum imperfectionis quem fides importat; etsi habeat quidquid est perfectionis et virtuositatis in fide.

Ad septimum dicendum, quod materia virginitatis, quam fatuæ virgines habere possunt, aliquis male utitur; non autem virginitate accepta secundum suam completam rationem.

Ad octavum dicendum, quod viduitas et matrimonium non important aliquem alterum gradum circa materiam temperantiæ sicut virginitas; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum virginitas major sit omnibus virtutibus [3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas major sit omnibus virtutibus. Decor enim est de ratione virtutis. Sed virginitatis decor est maximus. Ergo ipsa est maxima virtutum. Probatio mediæ. Ambrosius in lib. I *De virginib.* vi, cap. vii, 8. 37, 38, *Pat. lat.* t. XVI, col 199, dicit: « Pulchritudinem quis potest majorem [4] æstimare decore ejus, » scilicet virginis, « quæ amatur a rege, probatur a judice, dedicatur Domino, consecratur Deo, semper sponsa, semper innupta, ut nec amor finem habeat, nec damnum pudor? Hæc autem perfecte vera pulchritudo est cui nihil deest, quæ sola meretur audire a Domino: *Tota formosa es, etc.* »

2. Præterea, Cyprianus dicit in tract. *De habitu virginum*, cap. iii, *Pat. lat.* t. IV, col. 443: « Nunc nobis ad virgines sermo est; quarum quo sublimior gloria est, major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi. » Ergo idem quod prius.

3. Præterea, majus præmium majori virtuti debetur. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, et aureola. Ergo etc.

4. Præterea, maxima dignitas virtutum est quod per eas Deo conjungimur. Sed propinquissime Deo conjungit virginitas; quia *Incorruptio facit esse proximum Deo*, ut dicitur Sapient. vi, 20; et in Apoc., cap. xiv, 4, dicitur, quod virgines *sequuntur agnum quocumque ierit.* Ergo est maxima virtutum.

5. Sed contra est quod in *Littera* dicitur, quod cœlibatus Joannis non præfertur conjugio Abrahæ.

6. Præterea, Bernardus dicit super Evangelium *Missus est*, hom. i, § 5, col. 590, t. II, quod plus placuit, Deo scilicet, humilitas Mariæ, quam ipsius virginitas. Ergo virginitas non est maxima virtutum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod una virtus, et quantum ad actum et quantum ad habitum, potest dici excellentior alia dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem mensuratur actus virtutum ex ratione objecti sui, ex quo speciem habent; sed per accidens ex parte subjecti: sicut actus etiam in parvis rebus dicitur melior, si fiat ex magis prompta voluntate, vel tempore magis opportuno, et aliis infinitis modis; quia causæ per accidens infinitæ sunt; et propter hoc relinquuntur ab arte. Unde

[1] Sic cod. — Parm: « imperat. »
[2] Parm. addit: « propter imperfectionem. »
[3] 2-2, *Sum. theol.*, q. clii, a. v.
[4] Existimare... dedicatur... Hæc profecto vera pulchritudo est.

hac comparatione omissa, sciendum est, quod cum bonum spirituale sit nobilius et melius quam bonum corporis, virtutes illæ quæ habent pro objecto bonum spirituale, sunt simpliciter meliores quam illæ quæ habent aliquod corporale aut corporali adjunctum; et ideo virtutes intellectuales et theologicæ sunt digniores quam virtutes morales, quæ sunt circa actus et passiones aliquo modo corporales; et inter virtutes morales illa per se loquendo est melior quæ magis appropinquat ad prædictas; quæ quidem appropinquatio potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad convenientiam subjecti; et sic justitia, quæ est in voluntate, est propinquissima et dignissima; et post hoc fortitudo, quæ est in irascibili, quæ est quasi quoddam confinium rationis et sensualitatis, ut in III lib. [1] dictum est; et ultimo temperantia, quæ est in concupiscibili; alio modo potest attendi propinquitas virtutis moralis ad intellectualem prout disponit ad ipsam: et sic inter omnes morales propinquissima est temperantia, quia per delectationes, quæ sunt ejus materia, maxime nata est ratio enervari [2]; et inter partes temperantiæ præcipue castitas, quia in delectationibus circa quas est, ratio totaliter obruitur. Unde Commentator dicit in VII *Physic.* com. xx, quod castitas maxime valet ad scientias speculativas; et in genere castitatis præcipue virginitas. Sic ergo dicendum est, quod virginitas non est dignior omnibus aliis virtutibus; sed est dignior aliquo modo omnibus virtutibus moralibus, et simpliciter et per se loquendo, omnibus speciebus temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes circa quas est temperantia, sunt turpissimæ, ut in VII *Ethic.* patet, cap. III, eo quod sunt in communibus nobis et brutis; unde temperantia, quæ has cohibet, præcipue vindicat sibi pulchritudinem communem omnibus virtutibus, sicut fortitudo vindicat sibi difficultatem, justitia rectitudinem; et propter hoc virginitas, quæ est summus temperantiæ gradus, summum decorem [3] sibi vindicat; non tamen sequitur quod sit dignissima virtus.

Ad secundum dicendum, quod omnia verba prædicta Cypriani, quæ excellentiam ostendunt virginitatis, pertinent ad pulchritudinem; unde eodem modo dicendum est sicut ad primum. Similiter [4] dicendum quod virgines habent cum virginitate alias virtutes: alii autem non habent virginitatem cum aliis virtutibus; et ideo non est eadem ratio comparandi virginitatem cum aliis virtutibus, et virgines aliis omnibus.

Ad tertium dicendum, quod aureola est præmium accidentale, et fructus similiter. Præmium autem essentiale est dignius accidentali; ideo simpliciter loquendo, illæ virtutes sunt potiores quibus majus præmium essentiale debetur: præmium autem accidentale non tam respicit virtutis radicem quam statum virtutis. Et præterea aureola non solum virginibus debetur, sed et martyribus et doctoribus; fructus autem soli continentiæ debetur, in qua summum locum tenet virginitas; et quia per continentiam reprimuntur illæ delectationes quæ maxime gustum spiritualis dulcedinis impediunt, quem fructus suo nomine importat.

Ad quartum dicendum, quod incorruptio facit esse proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quamdam similitudinem imitationis: et quia Deo magis possumus esse similes mente quam carne; ideo incorruptio mentis, quæ omni peccato opponitur, et per omnem virtutem est, facit Deo esse proximum. Sed virginitas habet utramque incorruptionem; et ideo quantum ad plura facit Deo similem, scilicet in corpore et anima, ratione cujus dicitur quod sequitur agnum quocumque ierit; et Ambrosius dicit quod nihil ei deest. Nec tamen sequitur quod magis facit virginitas Deo proximum quam omnes virtutes, sed secundum plura.

Ad quintum dicendum, quod in *Littera* matrimonium Abrahæ æquiparatur cœlibatui Joannis quantum ad meritum personarum: quia tantum merebatur Abraham in conjugio sicut Joannes in virginitate, quia ex æquali promptitudine serviebat Deo secundum statum sui temporis; et hæc comparatio est per accidentalia virtutum.

Ad sextum dicendum, quod humilitas videtur virtutibus propinquissima esse, quia per eam homo se ex reverentia Deo

[1] Dist. XXVI, q. I, a. I in corp.
[2] Al.: « enumerari. »
[3] Al.: « summam decoris. »
[4] Parm.: « Vel. »

subjicit, et per consequens alii propter Deum ; et ideo, simpliciter loquendo, virginitatem humilitas excedit.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Maledicta erat sterilis, quæ non relinquebat semen super terram. » Hæc maledictio non est culpæ, sed pœnæ ; non tamen quantum ad defectum naturæ quem habet virginitas in prolis defectu ; sed quantum ad infamiam, quia opprobrio habebatur.

« Immoderatus usus conjugii nostri temporis, turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis. » Hoc dicitur quantum ad intentionem eorum qui nunc ut plurimum contrahunt matrimonium propter infirmitatem libidinis, qua ratione antiquitus fornicabantur ; et ideo addit « fere, » quia fornicatio omnis erat peccatum mortale ; non autem omnis immoderatus usus conjugum.

« Facilius continere possent, » quam nos scilicet possumus, propter magnitudinem virtutis quæ in eis erat ; vel quam ipsi possent matrimonio conjungi, considerata vi honestatis, quæ justos trahit ; ut difficile sit eis peccare, vel in aliquo a perfecto statu virtutis declinare.

« Publici muneris gratia privatam culpam prætexit. » Sciendum, quod quamvis Loth credatur immunis a peccato mortali fuisse : filiæ tamen ejus non omnino excusantur a peccato mortali, sed ex pietate intentionis minus peccaverunt. Fuit enim levis æstimatio super quam se fundaverunt. Et præterea si eis pro certo constitisset totum genus humanum periisse, debuissent divinum consilium et patris expetere in tam horribili facto, quod erat contra primam institutionem matrimonii, ubi pater et mater prohibentur, Genes. II, 24 : *Propter * hoc relinquet homo patrem et matrem suam.* * Quamol rem... pa trem suu et matren

« Quæ tamen modificata, et refrenante temperantia in usum naturalem redacta, libido esse non potest. » Hæc modificatio non attenditur quantum ad delectationis quantitatem in actu, sed quantum ad debitam limitationem circumstantiarum.

« Continentiam Joannes in opere... habebat. » Continentia accipitur hic cessatio a carnali opere omnino.

« Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. » Quidam dicunt quod non erant vere uxores ; sed quia uxorio affectu et intentione prolis ei conjungebantur, quandoque uxores dicuntur. Alii dicunt, quod vere uxores erant ; sed dicuntur concubinæ, quia ancillæ manebant, et filii non earum, sed dominarum suarum nomine nascebantur ; et hoc verius videtur.

« Plures habere, non plurimas. » Plurimæ dicuntur quibus non potest opere carnali ad prægnandum satisfieri sine mentis enervatione : frequentia enim talis actus omnino mentem enervat.

« Non potest caro corrumpi nisi mens ante fuerit corrupta. » Hoc intelligitur de corruptione ad genus moris pertinente, quam virginitas excludit.

« Satius [1] est mori fame quam idolothytis vesci. » Contra. I Timoth. IV, 4 : *Nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* — Et dicendum quod debet intelligi antequam comederetur in venerationem idoli, vel cum quadam exteriori professione idololatriæ, sicut si a persecutore in signum fidei christianæ fractæ exigeretur.

DISTINCTIO XXXIV.

De personis legitimis.

Nunc superest attendere quæ personæ sint legitimæ ad contrahendum matrimonium. Legitimæ judicantur personæ secundum statuta patrum, quæ diversa sunt. Aliæ namque fuerunt legitimæ ante legem, aliæ sub lege, aliæ in tempore gratiæ. Item in primitiva Ecclesia quædam erant legitimæ quæ modo non sunt. Earum vero quæ modo legitimæ vel illegitimæ, quædam sunt plene legitimæ, quædam omnino illegitimæ, quædam mediæ. Plene legitimæ sunt quibus non obviat votum continentiæ vel ordo sacer, vel cognatio, vel dispar cultus, vel conditio, vel naturæ frigiditas, et si quid est aliud.

[1] Parm. : « vel. »

Penitus vero illegitimæ sunt per votum, per ordinem, per cognationem, per disparem cultum. Mediæ vero sunt nec plene legitimæ, nec omnino illegitimæ per frigiditatem, vel per conditionem. Si enim tales junguntur ignoranter, commanere possunt quibusdam accedentibus causis, et eisdem deficientibus dividi.

De frigidis separandis.

De his enim qui causa frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Gregorius[1] ut permaneant. Sed si mulier causatur dicens : Volo esse mater, et filios procreare : decrevit ut uterque eorum septima manu propinquorum juret quod nunquam carnaliter convenerunt; et tunc mulier secundas nuptias contrahat; vir autem qui frigidæ naturæ est, absque spe conjugii permaneat. Ait enim sic : « Interrogasti de his qui matrimonio juncti sunt, et nubere non possunt, si ille aliam, vel illa alium ducere possit. De quibus scriptum est : Vir et mulier si se conjunxerint, et post dixerit mulier de viro, quod coire non possit cum ea; si potest probari quod dicit per justum judicium, alium accipiat. Si vero ille acceperit aliam, separentur. » Item, c. II : « De his requisisti qui ob causam frigidæ naturæ dicunt se non posse invicem operam carni dantes misceri. Iste vero si non potest ea uti pro uxore, habeat eam quasi sororem. Quod si retinaculum conjugale voluerit rescindere, maneant utrique innupti : nam si huic non potuit naturaliter concordare, quomodo alteri conveniet? Igitur si vel aliam uxorem vult accipere, manifesta patet ratio, quia suggerente diabolo odii fomitem, exosam eam habuerit, et ideo eam dimittere mendacii falsitate molitur. Quod si mulier causatur, et dicit : Volo esse mater, et filios procreare : uterque eorum septima manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis jurejurando dicat, quod nunquam per commixtionem carnis conjuncti una caro effecti fuissent. Tunc videtur mulierem secundas posse contrahere nuptias : humanum dico propter infirmitatem carnis. Vir autem qui frigidæ naturæ est, maneat sine conjuge. Quod si ille aliam conjugem acceperit, tunc hi qui juraverant, perjurii crimine rei teneantur, et pœnitentia peracta, priora cogantur recipere connubia [2]. » Hoc servandum, cum uterque idem fatetur. Sed vir si asserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur; cui potius fides habenda sit, merito quæritur. De hoc ita statutum est : « Si quis acceperit uxorem, et habuerit eam aliquo tempore, et ipsa femina dicit, quod nunquam coisset cum ea, et ille vir dicit, quod sic fecit; in veritate viri consistat, quia vir est caput mulieris [3]. » Hoc de naturali impossibilitate statutum est.

De his qui impediti maleficiis coire non possunt.

De maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur, quod « Si per sortiarias et maleficas concubitus non sequitur, hortandi sunt quibus illa eveniunt, ut spiritu contrito et humiliato, Deo et sacerdoti de omnibus peccatis confessionem faciant, et lacrymis atque eleemosynis, orationibus et jejuniis Domino satisfaciant; et per exorcismos ac cetera ecclesiasticæ disciplinæ munimina ministri Ecclesiæ tales sanare procurent. Quod si non potuerint, separari valebunt. Sed postquam alias nuptias expetierint, illis viventibus quibus post junctæ fuerint, prioribus quos reliquerant, etiam si possibilitas concumbendi eis reddita fuerit, reconciliari nequibunt[4]. » Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est quam ex canonica æquitate. Vel intelligendum est non posse reconciliari prioribus nisi judicio Ecclesiæ, quo divisio facta fuerat.

De furiosis addit.

Furiosi quoque, dum in amentia sunt, matrimonium contrahere non valent. Unde Fabianus : « Neque furiosus neque furiosa matrimonium contrahere possunt; sed si contractum fuerit, non separentur. » Item Nicolaus Papa : « Hi qui matrimonium sani contraxerunt, et uni ex duobus, vel ambobus, vel amentia vel furor vel aliqua infirmitas accesserit, ob hanc infirmitatem talium conjugia solvi non possunt. » Similiter est etiam sciendum de his qui ab adversariis excæcantur, vel membris truncantur, vel a barbaris exsecti fuerint.

De his qui cum duabus sororibus dormiunt.

De his etiam qui cum duabus sororibus, vel cum duobus fratribus dormiunt, videndum est quid censeant canones. Qui dormierit cum duabus sororibus, et una ex illis ante fuerit uxor, neutram ex ipsis habeat, nec ipsi adulteri unquam in conjugio copulentur, caus. XXXIII, q. VII, c. XXI, col. 1502. » Item : « Nec propriæ uxori licet sibi reddere debitum, quam sibi reddidit illicitam, sororem ejus cognoscendo; nec post mortem uxoris licet ei vel adulteræ copulari in conjugium. » Item Zacharias Papa : « Concubuisti cum sorore uxoris tuæ. Si fecisti, neutram habeas; et uxor tua si non fuerit conscia sceleris, et continere non vult, nubat in Domino cui vult. Tu vero et adultera sine spe conjugii maneatis; et dum vivitis, pœnitentiam agite. Quod ait : Cui vult nubat, intelligendum est post mortem viri, *Decr.* ibid. c. XXIII, col. 1503. » Unde Gregorius : « Qui uxores suas in adulterio deprehendunt, nec ille nec illa nec aliam uxorem accipiat vel alium virum, quamdiu ambo vivunt. Si vero adultera mortua fuerit, vir ejus, si vult, nubat; adultera vero nunquam, etsi mortuus fuerit vir ejus, sed omnibus diebus pœnitentiæ lamenta persolvat. » *Decr.* ibid. c. XXII, coll. 1502, 1503. Hic de illo adulterio agitur quod cum cognato viri vel cum cognato uxoris committitur.

[1] Habetur in *Decret.*, caus. XXVII, q. II, et tribuitur Gregorio scribenti Venerio, caralitano Episcopo; sed caus. XXXIII, q. I, c. I, eidem Gregorio scribenti Joanni Ravennati Episcop. — Est autem Rabani ad Heribaldum, Ep. XXIX, script. a. 853.

[2] *Decret.* caus. XXXIII, q. I, c II, col. 1507.

[3] Ex concil. apud compend. habit. a. 750, in *Decret.* caus. XXXIII, q. I, c. III, col. 1508.

[4] Ex Epist. Hincmari Remensis ad Rodulphum et Frotarium, a. 860, in *Decret.* ubi sup. c. IV, col. 1508.

Non est dimittenda uxor pro aliqua macula seu deformitate corporis.

Illud etiam sciendum est quod pro aliqua infirmitate vel macula corporali, non licet viro uxorem dimittere, et e converso; sed debet alter alteri subsidia providere. Unde Augustinus, *De serm. Domini in monte*, lib. I, cap. XVIII, col. 1256, t. III : « Si uxorem quis habeat sterilem, sive deformem corpore, vel debilem membris, vel cæcam, vel claudam, vel surdam, vel si quid aliud, sive morbis vel laboribus doloribusque confectam, et quidquid excepta fornicatione excogitari potest vehementer horribile, pro societate fideque sustineat. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de matrimonio et causis ejus, hic determinat de personis contrahentibus matrimonium ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de impedimentis matrimonii, quæ non faciunt personas penitus illegitimas ad contrahendum ; in secunda de illis quibus personæ penitus ad matrimonium illegitimæ redduntur, dist. XXXVII, ibi : « Sunt ergo quidam ordines in quibus nullatenus potest contrahi conjugium. » Prima in duas : in prima determinat de impedimento quodam matrimonii, quod facit personam non simpliciter, sed aliquo modo, illegitimam, quod consistit in defectu naturæ, scilicet frigiditate ; secundo de impedimento conditionis secundum mores et statuta hominum, scilicet servitute, XXXVI dist., ibi : « Nunc de conditione videamus an valeat conjugium dividere. » Prima in duas : in prima determinat de impedimento frigiditatis, quod matrimonium contrahendum impedit ; in secunda de impedimento per quod actus matrimonii jam contracti impeditur, scilicet de fornicatione, prout est causa divortii, XXXV dist., ibi : « Hoc etiam notandum est etc. » Prima in duas : in prima prosequitur de impedimentis personarum ad contrahendum matrimonium in generali ; in secunda descendit in speciali ad impedimentum de quo primo agere intendit, ibi: « De his enim qui causa frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Gregorius ut permaneant. » Et hæc dividitur in duas : in prima ostendit quod frigiditas præcedens matrimonium impedit ne contrahatur ; in secunda ostendit quod superveniens matrimonio ipsum dissolvere non possit, ibi : « Illud etiam sciendum est etc. » Prima in duas : in prima determinat de effectu naturæ impediente matrimonium, per quem homo impotens redditur ad carnalem copulam ; in secunda determinat de effectu peccati, per quem homo ineptus redditur ad idem, quod etiam matrimonium impedit, scilicet incestus, ibi : « De his etiam qui cum duabus sororibus, vel quæ cum duobus fratribus dormiunt, videndum est. » Prima in duas : in prima determinat de impedimento quo natura impotens redditur ad opus carnale ; in secunda de impedimento quo impotens redditur ad consentiendum in copulam conjugalem, ibi : « Furiosi quoque dum in amentia sunt, matrimonium contrahere non valent. » Prima in duas : in prima determinat de impotentia coeundi quæ[1] est ex causa simili naturali, scilicet frigiditate ; in secunda de impotentia quæ ex maleficio, ibi : « De maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° de impedimentis matrimoni in generali ; 2° utrum frigiditas impediat matrimonium ; 3° utrum maleficium ; 4° utrum furia, vel amentia ; 5° utrum incestus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

[1] Parm. : « coeundi ex causa naturali. »

2. Præterea, quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum. Ergo vel nulla vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

3. Præterea, ubicumque est morbus, ibi est necessarium remedium morbi. Sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum quod aliquam personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Præterea, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed hujusmodi impedimenta quæ matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturæ, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis ; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti in uno tempore quam in alio ; lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta præstare; quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari quæ faciunt personas illegitimas ad contrahendum.

5. Præterea, illegitimum et legitimum differunt per hoc quod est contra legem vel non contra legem, inter quæ non cadit medium, cum sint opposita secundum affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personæ mediæ inter legitimas et illegitimas constituantur.

6. Præterea, nullo impedimento potest a re aliqua removeri quod in definitione ejus cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii, ut supra [1] patuit. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quæ matrimonium contractum dirimant.

7. Præterea, conjunctio viri et mulieris non est licita nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi debet [2]. Ergo si aliquid impediat matrimonium contrahendum, hoc dirimet contractum de facto : et sic non debent aliqua impedimenta assignari matrimonio quæ impediant contrahendum, et non dirimant contractum.

8. Sed contra, videtur quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.* § 50, col. 730, t. I. Ergo infinita sunt impedimenta matrimonii.

9. Præterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitæ. Ergo et matrimonii impedimenta.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in matrimonio sunt quædam quæ sunt de essentia ipsius, et quædam quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his quæ non sunt de necessitate sacramenti, adhuc manet verum sacramentum ; ideo impedimenta quæ contrariantur his quæ sunt de solemnitate sacramenti, non officiunt quin sit verum matrimonium ; et talia dicuntur impedire contrahendum, sed non dirimunt contractum ; sicut prohibitio Ecclesiæ, et tempus feriatum ; unde versus :

Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.

Impedimenta autem quæ contrariantur his quæ sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium ; et ideo dicuntur non solum impedire matrimonium contrahendum, sed dirimere contractum; quæ his versibus continentur :

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibis :
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus hoc modo accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo ; cum contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam et violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet « vis » idest coactio, et « error » ex parte ignorantiæ ; et ideo de istis duobus impedimentis supra Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii. Nunc autem agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quæ sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel sim-

[1] Dist. XXVII, q. I, a. I, quæstiunc. 3.

[2] Parm. : « potest. »

pliciter, vel respectu alicujus personæ. Simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere ; et hoc non potest esse nisi quia impeditur a matrimoniali actu ; quod quidem contingit dupliciter. Primo, quia non potest de facto ; sive quia omnino non possit, et sic ponitur impedimentum « impotentia coeundi » ; sive quia non libere possit, et sic ponitur impedimentum « conditio » servitutis. Secundo, quia non licite potest ; et hoc secundum quod ad continentiam obligatur : quod contingit dupliciter ; quia vel obligatur ex officio suscepto, et sic est impedimentum « ordinis » ; vel ex voto emisso, et sic impedit « votum » . Si autem impeditur aliquis a matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personæ : vel propter obligationem ad alteram personam, sicut qui junctus est uni matrimonio, non potest alteri conjungi, et sic est « ligamen », scilicet matrimonii ; vel quia deficit proportio ad alteram personam : et hoc tripliciter. Primo propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est « disparitas cultus ». Secundo propter nimiam propinquitatem ; et sic ponitur triplex impedimentum : scilicet « cognatio », quæ importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiæ matrimonio junctæ ; et « publicæ honestatis justitia » in qua est propinquitas duarum personarum ratione tertiæ personæ per sponsalia junctæ. Tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam ; et sic impedit « crimen » adulterii prius cum ipsa commissi.

Ad primum ergo dicendum, quod alia etiam sacramenta impediri possunt, si aliquid quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti, subtrahatur, ut dictum est. Sed tamen magis matrimonio quam aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter tres rationes. Primo, quia matrimonium consistit in duobus ; et ideo pluribus modis potest impediri quam alia sacramenta, quæ uni personæ competunt singulariter. Secundo, quia matrimonium habet in nobis causam, sed alia quædam sacramenta solum in Deo ; unde et pœnitentiæ, quæ habet causam in nobis aliquo modo, Magister supra[1], quædam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi. Tertio, quia de aliis sacramentis est præceptum vel consilium, sicut de bonis perfectioribus ; sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minus perfecto ; et ideo, ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quam aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri possunt, inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta ; et sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent alia remedia, quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiæ subveniri ; quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod personæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod sunt contra legem qua matrimonium constituitur. Matrimonium autem, inquantum est in officium naturæ, statuitur lege naturæ ; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino ; inquantum est in officium communitatis, statuitur lege civili ; et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quæ sunt sacramenta tantum. Et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones in diversis temporibus ; ideo Magister ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte quantum ad aliquos casus ; et ideo inter esse totaliter secundum legem, et esse totaliter contra legem, quæ sunt contraria opposita, et non secundum affirmationem et negationem, cadit medium esse aliqualiter secundum legem, et aliqualiter contra legem : et propter hoc ponuntur quædam personæ mediæ inter simpliciter legitimas et simpliciter illegitimas.

Ad sextum dicendum, quod impedimenta prædicta non dicuntur interimere matrimonium contractum quasi solventia verum matrimonium, quod rite contractum est ; sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de

[1] Dist. XVI.

jure. Unde si impedimentum aliquod matrimonio rite facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad septimum dicendum, quod illa impedimenta quæ dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque matrimonium contrahendum, non ut non [1] fiat, sed ut non licite fiat verum matrimonium ; et tamen si fiat, matrimonium verum contractum est, quamvis contrahens peccet ; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret, contra statutum Ecclesiæ faciens ; nihilominus verum sacramentum perficeret ; quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causæ per accidens ; sed causæ corrumpentes aliquod bonum per se, sunt determinatæ, sicut et causæ constituentes ; quia causæ constructionis et destructionis sunt alicujus rei oppositæ, vel eædem contrario modo sumptæ.

Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitæ ; sed in generali possunt reduci ad certum numerum ; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quæ particularium, in quibus est actus, conditiones considerant.

ARTICULUS II.

Utrum frigiditas matrimonium contrahendum impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii ; quia perfectiora sunt matrimonia pari voto continentium, ut supra [2] dictum est. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens contractum matrimonium.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita et nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas poni debet.

3. Præterea, omnes vetuli sunt frigidi. Sed vetuli possunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

4. Præterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, matrimonium non impedit.

5. Præterea, contingit in aliquo esse siccitatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta non autem cum aliqua virgine ; quia cito calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat. Et similiter in aliquo est sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflammat, quæ non sufficienter movet ad turpem. Ergo videtur quod frigiditas etsi impediat respectu unius, non tamen simpliciter.

6. Præterea, mulier universaliter est frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio. Ergo nec viri frigidi.

Sed contra est quod dicitur *Extra*, de frigidis et maleficiatis, cap. « Quod sedem » : « Sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio ; sic qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur. » Tales autem sunt frigidi. Ergo etc.

Praeterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, qui non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum ; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere ; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit ; et hoc impedimentum vocatur impotentia coeundi nomine generali, quæ quidem potest esse vel ex causa extrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur. Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter ; quia vel est temporalis, cui potest subveniri beneficio medicinæ, vel processu

[1] Al. deest : « non. »

[2] Dist. xxvi.

ætatis; et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium; ita quod ille ex cujus parte allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius *nubat cui vult in Domino*. I Cor. vii, 39 Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei posset esse experimentum, silicet triennium; ita quod si post triennium in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulæ implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiæ dissolvitur. Tamen in hoc Ecclesia quandoque errat; quia per triennium quandoque non sufficienter potest experiri perpetuitas impotentiæ. Unde si Ecclesia se deceptam inveniat per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum eadem vel alia perfecisse, reintegrat præcedens matrimonium, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad hoc est de essentia ejus; quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpore alterius respectu carnalis copulæ.

Ad secundum dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per trennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentius impedit, tollit enim non solum commixtionem seminum, sed etiam rigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum; ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum, quod vetuli quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam; et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium; quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Tamen impotens potest esse tripliciter. Uno modo, quia non potest solvere de jure, et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem [1] contractum hanc impotentiam, sive non. Alio modo quia non potest solvere [2] de facto; et tunc [3] si sciat ille cum quo contrahit hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quærit, et ideo contractus stat; si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas, quæ causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, et conditio servitutis, per quam homo non potest de facto libere reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod aliquis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter, sive non; et propter hoc Magister ponit quod hæc duo faciunt personas omnino [4] illegitimas.

Ad quintum dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale in viro respectu unius personæ et non respectu alterius; sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento posset claustra pudoris frangere, et ei conjungi. Nec esset hoc contra matrimonium; quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed accidentalis extrinseca; et ideo de ea idem est judicum quod de maleficio, de quo post dicetur.

Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed femina est patiens; et ideo major caliditas requiritur in viro ad opus generationis quam in muliere; unde frigiditas, quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex causa alia, scilicet arctatione; et tunc idem est judicium de arctatione mulieris, et de frigiditate viri.

[1] Al.: « talis. »
[2] Parm.: « non sit solvendo de facto, » et hæc etiam quidem cod. habent.
[3] Al.: « tamen. »
[4] Al.: « non omnino. »

ARTICULUS III.

Utrum maleficium possit matrimonium impedire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod maleficium non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione dæmonum. Sed dæmones non habent potestatem impediendi matrimonii actum magis quam alios corporales actus, quos impedire non possunt ; quia sic totum mundum perimerent [1] ; si comestionem et gressum [2] et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Præterea, opus Dei est fortius quam opus diaboli. Sed maleficium est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Præterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonii, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum : quia cum diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato tolletur maleficium ; vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiæ, qui sunt ordinati ad reprimendam vim dæmonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri potentia generativa se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo per maleficium non potest esse impedimentum respectu unius, nisi [3] sit respectu omnium.

Sed contra est quod dicitur in *Decret.*, *caus.* XXXIII, q. I, c. IV, col. 1508 : « Si per sortiarias vel maleficas ; » et infra : « Si sanari non potuerint, separari valebunt. »

Præterea, potestas dæmonis est major quam hominis Job XLI, 24 : *Non * est potestas super terram quæ comparetur ei.* Sed opere humano potest aliquis vir fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem, vel castraturam, et ex hoc matrimonium impediri. Ergo multo fortius hoc virtute dæmones fieri potest.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil erat in mundo, nisi in æstimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causæ sunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt, quod dæmones habent potestatem supra corpora, et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur ; unde per eos malefici signa aliqua facere possunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis, sive incredulitatis, quia non credunt esse dæmones nisi in æstimatione vulgi tantum, ut terrores quos homo sibi ipsi facit ex sua æstimatione, imputet dæmoni ; et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam Angelos de cælo cecidisse, et dæmones esse credimus, et ex subtilitate suæ naturæ multa posse quæ nos non possumus ; et ideo illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur.

Et ideo dixerunt alii, quod per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ ; sed nullum tale est perpetuum ; et dicunt jura quæ hoc dicebant esse revocata. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ antiquis concordant.

Et ideo distinguendum est : quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit ; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus præfixit, triennium scilicet, sicut de frigiditate dictum est. Tamen hæc est differentia inter maleficium et frigiditatem : quia qui est impotens ex frigiditate, sicut est impotens ad unam, ita ad aliam ; et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur ei licentia ut alteri conjungatur ; sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam ; et ideo quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia quod alteram copulam quærat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo servus est factus diaboli, in nos per actum generantem devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis ; sicut in serpentibus magis ostenditur virtute malefi-

[1] Sic cod. — Parm. : « perverterent. »
[2] Al. : « et egressum. »
[3] Parm. addit : « viri. »

ciorum, ut dicitur, quam in aliis animalibus, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quod opus Dei potest opere diaboli impediri divina permissione; non quod diabolus Deo sit fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quod maleficium est ita perpetuum quod non potest habere remedium humano opere; quamvis Deus posset remedium præstare dæmonem cogendo, vel etiam dæmon desistendo. Non enim oportet semper ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici confitentur; et tamen si posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputatur : quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium per maleficia invocare. Similiter non oportet quod si propter peccatum aliquod data est diabolo potestas in aliquem, cessante peccato cesset potestas : quia pœna interdum remanet culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiæ non valent ad reprimendum dæmones semper quantum ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente; semper tamen valent contra illas infestationes dæmonum contra quas principaliter instituta sunt.

Ad quartum dicendum, quod maleficium quandoque potest præstare impedimentum ad omnes, quandoque ad unam tantum : quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICULUS IV.

Utrum furia impediat matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, est dignius quam carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

2. Præterea, frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam [1], quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri quod sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Præterea, in versibus prædictis sufficienter continentur impedimenta dirimentia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo etc.

Sed contra, plus tollit rationis usum furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

Præterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod furia aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit matrimonium. Si autem præcedit; aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo non sit tutum quod matrimonium contrahat, quia nescit prolem educare; tamen si contrahit, matrimonium est. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit; tunc quia non potest esse consensus ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur ad baptismum quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium, et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum supra [2] dictum est.

Ad secundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione causæ suæ, quæ est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen simul cum frigiditate Magister determinat, quia utrumque est quidam naturæ defectus.

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum, quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit. Sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem : quia utrobique defectus consensus ex parte rationis est.

[1] Nicolai : « sed carnalis copula non impeditur. »

[2] Dist. VI.

ARTICULUS V.

Utrum incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quam qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiam si mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeant; quod non est verum.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra, quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem; sed affinitas dirimit matrimonium contractum; ergo et incestus prædictus.

Præterea, in quo quis peccat, in hoc punitur. Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod si aliquis cognoscit sororem aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, oportet matrimonium separari ratione affinitatis contractæ. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter separari matrimonium ; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest petere sine peccato ; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cui timetur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat, peccat contra statutum Ecclesiæ faciens ; non tamen propter hoc matrimonium separandum est.

Et per hoc patet solutio ad objecta : quia incestus ponitur matrimonii impedimentum non tam ratione culpæ, quam ratione affinitatis quam causat; et ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Maneant uterque innupti. » Hoc intelligitur quando ex utroque impedimentum allegatur : alias ille tantum innuptus manere debet ex cujus parte impedimentum proponitur.

« Quod si mulier causetur, et dicat : Volo esse mater, et filios procreare etc. » Videtur ex hoc quod ratione sterilitatis matrimonium solvi possit. — Et dicendum, quod non : quia in sterilibus etsi matrimonium non habeat intentum suum, secundum quod est in officium naturæ, habet tamen secundum quod est in remedium per carnalem copulam ; unde ponitur hic procreatio filiorum pro carnali copula, quam mulieres verecundantur expetere.

« Septima manu propinquorum juret quod nunquam carnaliter convenerint. » Divortium hoc modo fieri debet. Cum impotentia coeundi allegatur, si uterque confiteatur, scilicet vir et uxor; vel [1] si est evidens impedimentum, ut in eunuchis, possunt statim separari. Si autem non est evidens, præcipiendum est eis ut adhuc cohabitent bona fide carnali copulæ operam dantes. Quod si usque ad triennium fieri nequit, tunc jurabit uterque quod bona fide operam dantes, carnaliter conjungi non potuerunt ; et ut divortium non de facili celebretur, requiritur quod septem de propinquis, qui melius de hoc possunt per signa probabilia scire veritatem, jurent quod credant eos verum dixisse.

« Perjurii crimine [2] rei teneantur; » id est, eorum testimonium ita pro nihilo computatur ac si perjuri essent ; non tamen culpam aut [3] infamiam perjurii incurrunt, si eos verum dicere credebant.

« Sed si vir asserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur, cui potius fides habenda sit merito quæritur. » Item sciendum, quod quando vir asserit copulam carnalem præcessisse, et mulier negat; standum est juramento viri, nisi

[1] Al. deest : « vel. »
[2] Al. : « Perjurii enim crimen etc. »
[3] Al. : « ante. »

per aspectum corporis sui mulier probare velit virum esse mentitum. Si tamen vir falsum jurat, et uxor contrarium non possit probare, potest sibi providere de seorsum jacendo, ne ex impetitione viri ad libidinem provocetur, et periculum incontinentiæ immineat. Si autem vir neget carnalem copulam præcessisse, non est standum juramento ejus, quamvis sit caput mulieris, si mulier affirmet; quia sic daretur facultas multis viris dimittendi uxores suas.

« Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est quam ex canonica æquitate. » Sciendum est, quod si maleficium fuerit generaliter respectu cujuslibet faciens impotentiam coeundi, tunc si alteri nupserit, ostendetur impedimentum non fuisse perpetuum ; unde debet ad prius conjugium redire. Si autem fuerit personale, idest respectu specialis personæ, cum utrique detur licentia alteri nubendi ; non potest reddita potentia nubendi ad pristinum matrimonium redire, quia nullum fuit, et secundum est verum matrimonium.

« Sed si contractum fuerit, non separentur. » Hoc intelligitur, si fuit contractum quando habebant lucida intervalla.

« Nec propriæ uxori licet sibi reddere debitum. » Hoc non tenetur modo. Vel dicendum, quod reddere debitum vocat universaliter carnalem copulam, quia privatus est quantum est ex parte sua, quamvis uxori suum jus remaneat. Quamvis enim matrimonium non claudicet, tamen jus petendi debitum potest esse in uno, et non in alio.

DISTINCTIO XXXV.

Eodem jure utitur vir et mulier.

Hoc etiam notandum est, quod cum Dominus concedat viro uxorem dimitti causa fornicationis, eadem licentia non tollitur feminis. Unde Hieronymus, *Epist.* LXIII *ad Oceanum*, *Pat. lat.* t. XXII, col. 691 : « Præcepit Dominus uxorem non dimitti, excepta causa fornicationis; et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris præcipitur, hoc consequenter redundat ad feminas. Non enim adultera uxor dimittenda est, et vir mœchus tenendus. » Item, ibid. : « Apud nos quod non licet feminis, æque non licet viris ; et eadem servitus pari conditione censetur. » Ex his ostenditur quod mulier potest super fornicatione virum convenire, ut vir mulierem. Unde Innocentius Papa[1] : « Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat; sed viros suos mulieres non facile de adulterio accusant; viri autem liberius uxores suas adulteras apud sacerdotes deferre consueverunt; et ideo mulieribus prodito earum crimine negatur communio; virorum autem latente commisso, non facile quisquam ex suspicionibus arcetur; qui tamen submovebitur, si ejus flagitium detegatur. »

Quod fornicariam nequit dimittere vir, nisi ipse[2] expers fuerit, et e converso.

Si vero quæritur, an adulter adulteram possit dimittere causa fornicationis, dicimus, quia nequit adultera uxor dimitti a viro, nisi et ipse expers fornicationis existat, et e converso. Unde Augustinus, lib. I *De serm. Domini in monte*, cap. XVI, col. 1253, § 47, t. 3 : « Nihil iniquius est quam causa fornicationis dimittere uxorem, si et ipse convincitur fornicari. Occurrit enim illud : Rom. II, 1 : *In quo judicas alterum, teipsum condemnas*. Quapropter quisquis fornicationis causa vult abjicere uxorem, prior debet esse a fornicatione purgatus, quod similiter et de femina dixerim. » Idem : « Indignantur mariti, si audiant adulteros viros pendere similes adulteris feminis pœnas, cum tanto gravius eos puniri oportuerit quanto magis ad eos pertinet et virtute vincere, et exemplo regere feminas. » Ex his apparet quod adulter adulteram dimittere non valet, et e converso.

Quod possunt reconciliari qui separantur causa fornicationis.

Si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest, sed continere oportet, vel ad dimissam redire : sic et de femina. Unde et Apostolus, I Corinth. VII, 10 : *Iis qui matrimonio juncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere : quod si discesserit, maneat innupta, aut viro suo reconcilietur*; et de viro addit : *Et vir uxorem non dimittit.* Sed Ambrosius ait[3] : « Ideo non subdit de viro sicut de muliere, licet viro aliam ducere. » Sed hoc a falsariis in Ambrosii libro positum creditur.

[1] Ep. III, cap. IV.

[2] Addit Nicolai : « *fornicationis.* »

[3] Ambrosiaster, in *Ep. ad Corinth.* I, cap. VII, v. 10 et 11, *Pat. lat.* t. LXVII, col. 218 : « Ideo non subjecit dicens, sicut de muliere : quod si discesserit, manere sic; quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem. »

Supplendum enim esse in viro, quod ibi de uxore præmisit, aperte dicit Augustinus sic, *De sermone Domini in monte*, lib. I, cap. xiv, col. 1248, t. 3 : « Quare non addit de muliere quod præmisit de viro, nisi quod similem formam vult intelligi, ut si dimiserit, quod causa fornicationis permittitur, maneat sine uxore, aut reconcilietur uxori? » Idem, ibid. : « Si nec nubere illi conceditur vivo viro a quo recessit, nec huic alteram ducere viva uxore quam dimisit; multo minus fas est illicita cum quibuslibet stupra committere. » Idem, ibid. : « Ut non facile dimittatur uxor, Dominus solam fornicationis causam excepit; ceteras vero universas molestias, si quæ extiterint, jubet pro fide conjugali et pro castitate fortiter sustineri; et mœchum dixit qui a viro solutam duxit. » Ex his ostenditur quod si causa fornicationis sit separatio, non potest vir vel mulier in aliam transire copulam. Possunt autem reconciliari, et cohabitare sicut prius, si dimissum alter revocare voluerit.

Quæ prædictis videntur obviare.

Dicit tamen Joannes Chrysostomus [1] : « Sicut crudelis et iniquus est qui castam dimittit; sic fatuus est et iniquus qui retinet meretricem : patronus enim turpitudinis est qui celat crimen uxoris. » Item Hieronymus *in Matt.* xix, col. 135, t. VII : « Cum mulier unam carnem in aliam diviserit, et se fornicatione a marito separaverit, non debet teneri, ne virum quoque sub maledicto faciat, dicente Scriptura, Proverb. xviii, 22 : *Qui tenet adulteram, stultus est et insipiens.* » Idem ad Amandum presbyterum scribens, *Epist.* lv, § 4, col. 563, t. I, de quadam quæ viro suo vivente alii nupserat, sic ait : « Rem novam loquor, immo non novam, sed veterem, quæ veteris testamenti auctoritate confirmatur, Deut. xxiv. *Si reliquerit* secundum virum mulier, et reconciliari voluerit priori, non potest. »

Determinatio.

Sed hæc omnia intelligenda sunt de illa quæ ab adulterio redire noluit, nec per pœnitentiam peccatum delere. Quod si vir scienter patitur, consentire videtur. Si enim in adulterio perseverare elegit, patronus turpitudinis et lenocinii reus maritus habebitur, nisi eam adulterii ream facere voluerit. Si autem a peccato recesserit, et per pœnitentiam illud purgaverit, poterit viro reconciliari. Unde Augustinus in l. I, *De adult. conjug.*, c. vi, col. 473, t. 6 : « Quod tibi durum videtur, ut post adulterium reconcilietur conjux conjugi [2], si fides adsit, non erit durum. Cur enim adhuc deputamus adulteros quos credimus pœnitentia esse sanatos? » Idem, ibid., c. ix, col. 476 : « Non erit turpis nec difficilis, etiam post patrata et purgata adulteria, reconciliatio conjugii, ubi per claves regni cælorum non dubitatur fieri remissio peccatorum : non ut post viri divortium adultera revocetur, sed ut post Christi consortium adultera non vocetur [3]. » Item Gregorius : « Debet recipere peccatricem quæ pœnitentiam egit, sed non sæpe. » Item Hermes. : « Si vir scierit uxorem suam deliquisse, et non egerit pœnitentiam mulier; si permanet in fornicatione sua, et vir vivit cum illa, vir reus erit, et particeps peccati. Quod si mulier dimissa egerit pœnitentiam, et voluerit ad virum reverti, debet recipere peccatricem quæ pœnitentiam egit, sed non sæpe. »

De illis qui se ante polluerunt per adulterium.

Solet etiam quæri, an valeat duci in conjugium quæ prius est polluta per adulterium. De hoc Leo Papa ait [4] : « Nullus ducat in matrimonium quam prius polluit adulterio. » Item : « Relatum est auribus sanctorum sacerdotum, quemdam alterius uxorem stupro violasse, et insuper mœchæ juramentum dedisse, quod post legitimi mariti mortem, si superviveret, duceret eam in uxorem; quod factum est. Tale ergo connubium prohibemus et anathematizamus. » His aliisque auctoritatibus vetantur in conjugium copulari, qui se prius adulterio maculaverunt. Sed e contra Augustinus ostendit, dicens, lib. I *De nuptiis et concupisc.* cap. x, col. 420, t. x : « Denique, mortuo eo cum quo fuit verum conjugium, fieri potest conjugium cum qua præcessit adulterium. Idem posse fieri sane licitas nuptias ex personis illicite conjunctis honesto placito subsequente manifestum est. »

Determinatio.

Sed hæc ultima auctoritas de concubinis loquitur, perhibens concubinas posse transire ad honestum placitum nuptiarum, si castitatem et fidem servare velint. Prima vero auctoritas Augustini de illis ait qui de peccato pœnituerunt, et nihil in mortem viri machinati sunt, nec vivente viro fidem adulteræ dedit mœchus quod eam in conjugio duceret, si superviveret. Qui vero hæc faciunt, aliis præmissis auctoritatibus prohibentur copulari.

[1] Non est inventum apud B. Joannem Chrysostomum, et videtur canon alicujus concilii aut pœnitentialis. Simile quiddam habetur in conc. Nannetensi, c. xi. Sed ex Joanne Chrysostomo allegatur in *Decret.* caus. xxxii, q. i, c. i, col. 1463. Est realiter auctoris incerti *Op. imperf. super. Matth. Pat. græc. lat.* t. lvi, col. 802.

[2] Al. deest « conjugi. »

[3] Nicolai : « Item Gregorius *Hom.* xxix *in Evang.* : « Si quod promisit, minime servavit, videamus utrum sciat plangere quod erravit. Apud misericordem namque judicem nec ille fallax habebitur qui ad veritatem revertitur etiam postquam mentitur : quia omnipotens Deus dum libenter nostram pœnitentiam suscipit, ipse suo judicio hoc quod erravimus abscondit. » Licet enim id Gregorius de illis dicat qui omnibus antiqui hostis operibus ac pompis in die baptismatis renuntiare promittentes, non servant post baptismum quod ante illum spoponderant, sed ad prava opera dilabuntur, ac deinde plangentes lapsum suum suscipiuntur misericorditer a Deo, et apud illum veniam inveniunt; nihilominus in *Decretis*, causa xxxii, quæst. i, cap. « Apud », speciatim feminis applicatur quæ conjugibus fidem non servantes, pœnitentiam subinde agunt, et proinde ab ipsis conjugibus suscipi debent. Item Hermes in libro qui inscribitur *Pastor* : Si vir scierit etc.

[4] Non Leo Papa, sed concilium Triburiense, c. li, et habetur in *Decret.* sub nomine Leonis Papæ, caus. xxxi, q. i, c. i, col. 1453.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit de impotentia coeundi, quæ actum matrimonii impedit, hic determinat de separatione a toro propter peccatum fornicationis, quæ similiter actum matrimonii tollit, vinculo matrimoniali durante; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quomodo adulterium sequens matrimonium tollit actum matrimonii vinculo matrimoniali durante; in secunda ostendit quomodo adulterium præcedens matrimonium, etiam matrimoniale vinculum tollit : « Solet etiam quæri, an valeat duci in conjugium quæ prius est polluta per adulterium. » Prima in duas : in prima ostendit quando licet uxorem dimittere propter fornicationem; in secunda inquirit, utrum dimittere sit necessitatis, an liceat ei eam retinere, ibi : « Dicit tamen Joannes Chrysostomus etc. » Prima in duas : in prima ostendit quod viro licet dimittere uxorem, et e converso, propter fornicationem commissam; in secunda ostendit quod neutri post separationem licet nubere propter prioris matrimonii vinculum manens, ibi : « Si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod uterque conjugum potest alium dimittere propter fornicationem, quando ipse est a fornicatione immunis; secundo ostendit quod hoc non potest fieri, quando ipse simili crimini subjacet, ibi : « Si vero quæritur, an adulter adulteram possit dimittere causa fornicationis; dicimus etc. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur sex : 1° utrum liceat viro uxorem dimittere causa fornicationis; 2° utrum ad hoc teneatur; 9° utrum possit dimittere proprio judicio, vel judicium Ecclesiæ requiratur; 4° utrum vir et uxor quantum ad hoc sint æqualis conditionis; 5° utrum post divortium debeant manere innupti; 4° de reconciliatione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim pro malo est malum reddendum. Sed vir dimittens uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea, majus peccatum est si uterque fornicetur quam si alter tantum. Sed si uterque fornicetur, non poterit fieri divortium propter hoc. Ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

3. Præterea, fornicatio spiritualis et quædam alia peccata sunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio a toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præterea, vitium contra naturam magis remotum est a matrimonii bonis quam fornicatio, quæ modo naturæ fit. Ergo magis debuit poni causa separationis quam fornicatio.

Sed contra est quod dicitur Matth. v.

Præterea, illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis fidem observare. Sed conjux fornicando frangit fidem quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum propter causam fornicationis dimittere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in pœnam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum debitum ei qui non servavit fidem. Et propter hoc excipiuntur septem casus in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis est, vel utrique sunt æqualiter culpabiles. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit. Secundus, si ipse uxorem prostituerit. Tertius, si uxor virum suum mortuum probabiliter credens propter longam ejus absentiam, alteri nupserit. Quartus est, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante. Quintus, si fuerit vi oppressa. Sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens. Septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si utrique convertantur, tenetur eam vir recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictæ, peccat; si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem non peccat.

Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium ; et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest ; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio est directe contra bona matrimonii ; quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit ; et ideo alia crimina quamvis forte sint majora fornicatione, non causant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra matrimonii bonum, quod est proles educanda ad cultum Dei ; etiam ipsa facit divortium ; sed tamen aliter quam corporalis fornicatio ; quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem quæ pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium ; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere.

Ad secundum sic proceditur [1]. Videtur quod vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cum sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio a toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a se separare.

2. Præterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed retinens uxorem fornicantem, videtur consentire ei, ut in *Littera* dicitur. Ergo peccat, nisi eam a se ejiciat.

3. Præterea, I Corinth. VI, 16, dicitur : *Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur.* Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhærens, membrum Christi esse desinit, mortaliter peccans.

4. Præterea, sicut cognatio tollit matrimonii vinculum, ita fornicatio separat a toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, peccat mortaliter cognoscens ipsam. Ergo si cognoscat uxorem postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra est quod dicit *Glossa* I Corinth. VII, quod Dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere. Ergo non est in præcepto.

6. Præterea, quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccat in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur ubi emendatio jam præcessit ; et ideo si mulier de peccato pœniteat, vir non tenetur eam dimittere ; si autem non pœniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis potest corrigi non tantum tali pœna, sed etiam verbis et verbere ; et ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur quando eam tenet non cessantem a peccato præterito ; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis pœnituit, meretrix dici non potest ; et ideo vir se ei conjungendo, membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quod non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum, quod non est simile ; quia consanguinitas facit ut non sit inter eos matrimoniale vinculum, et ideo carnalis copula esset illicita ; sed fornicatio non tollit vinculum prædictum; et ideo actus remanet, quantum est de se, licitus, nisi per accidens illicitus fiat, inquantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quod permis-

[1] Ex Aug., l. I *De serm. Dom. in monte*, c. XVI, col. 1251, t. III.

sio illa est intelligenda per prohibitionis privationem ; et sic contra præceptum non dividitur ; quia etiam quod cadit sub præcepto, non est prohibitum.

Ad sextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam, et in Deum ; et ideo vir non totaliter potest pœnam dimitttere, nisi emendatio sequatur.

ARTICULUS III.

Utrum proprio judicio possit vir uxorem fornicantem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod proprio judicio potest vir uxorem fornicantem dimittere. Sententiam enim a judice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus justus judex dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit. Ergo non requiritur ad hoc aliud judicium.

2. Præterea, Matth. I, 19, dicitur quod *Joseph cum esset justus*, cogitavit *occulte dimittere* Mariam. Ergo videtur quod occulte vir possit divortium celebrare absque Ecclesiæ judicio.

3. Præterea, si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit etiam actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti quæ ad divortium pertinet, debet Ecclesiæ judicium præcedere.

4. Præterea, iilud quod non potest probari, non debet ad judicium Ecclesiæ adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicit Job XXIV, 15. Ergo non debet judicio Ecclesiæ prædictum divortium fieri.

5. Præterea, accusationem debet inscriptio præcedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia ; quia tunc qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad judicium Ecclesiæ per accusationem adduci.

6. Præterea, plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Ecclesiæ deferre, nisi monitione præmissa in secreto, ut patet Math. XIX. Ergo multo minus potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam prius occulte non corripuit.

Sed contra, nullus debet seipsum vindicare. Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea, nullus in eadem causa est actor et judex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse judex ; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod vir potest dimittere uxorem dupliciter. Uno modo quantum ad torum tantum ; et sic potest eam dimittere quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio ; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur ; et taliter reddens nullum sibi præjudicium facit. Alio modo quantum ad torum et cohabitationem ; et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiæ ; et si alias dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi possit ei vir in continenti fornicationem probare. Hæc autem dimissio divortium dicitur ; et ideo concedendum est quod divortium non potest celebrari nisi judicio Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particulare factum ; unde Dominus jus promulgavit, secundum quod sententia in judicio formari debet.

Ad secundum dicendum, quod Joseph non volebat Virginem dimittere quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens ei cohabitare, ut supra dictum est ; nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem ; non autem nunc quando agitur in judicio Ecclesiæ.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam habens ei insidiatur, et deprehendere eam potest cum testibus in crimine fornicationis ; et sic potest ad accusationem procedere. Et præterea, si de facto isto non constat, possunt esse violentes suspiciones fornicationis ; quibus probatis, videtur fornicatio esse probata, ut si inveniatur solus cum sola horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

Ad quintum dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter. Uno modo ad tori separationem coram judice spirituali, et tunc inscriptio debet fieri sine obligatione ad legem talionis : quia sic vir consequeretur inten-

tum suum, ut objectio probat. Alio modo ad punitionem criminis in judicio sæculari ; et sic oportet quod præcedat inscriptio, per quam ad pœnam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad sextum dicendum, quod sicut *Decretalis*, *Extra*. de accusationibus, cap. « Qualiter» dicit, tribus modis in criminibus procedi potest. Primo per inquisitionem, quam debet præcedere clamosa insinuatio quæ locum accusationis tenet. Secundo per accusationem, quam debet præcedere inscriptio. Tertio per denuntiationem, quam debet præcedere fraterna correptio. Verbum ergo Domini intellitur quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accusationis : quia tunc non agitur solum ad correptionem delinquentis, sed ad punitionem propter bonum commune conservandum, quod justitia deficiente periret.

ARTICULUS IV.

Utrum vir et uxor debeant in causa divortii ad paria judicari.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari. Divortium enim conceditur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. v. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria : quia vir poterat repudiare uxorem, et non e converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. Præterea, plus est contra legem naturæ quod uxor plures viros habeat quam quod vir plures mulieres : unde hoc quandoque licuit, illud vero nunquam, ut supra [1] dictum est. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir ; et ita non debent ad paria judicari.

3. Præterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet adultera uxor viro quam vir adulter uxori: quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris ; et sic non debent ad paria judicari.

4. Præterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur I Cor. xi, corrigere uxorem, quam e converso. Ergo non debent in repudio ad paria judicari, sed vir debet esse melioris conditionis.

5. Sed contra, videtur quod uxor in hoc debeat esse melioris conditionis. Quia quanto est major fragilitas in peccante, tanto peccatum est magis dignum venia. Sed in mulieribus est major fragilitas quam in viris, ratione cujus dicit [2] Chrysostomus, quod propria passio mulieris luxuria est ; et Philosophus in VII *Ethic.* cap. viii, quod mulieres non dicuntur incontinentes, proprie loquendo, propter facilem inclinationem in concupiscentiam : quia nec bruta animalia possunt continere propter hoc quod non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in pœna divortii deberet magis parci.

6. Præterea, vir ponitur caput mulieris, ut ipsam corrigat. Ergo magis peccat quam mulier ; et sic debet magis puniri.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri ; non tamen pariter judicantur ad [3] illa : quia causa divortii est major in uno quam in alio, cum tamen in utroque sit causa sufficiens ad divortium. Divortium enim est pœna adulterii, inquantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam conjuges æqualiter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius sicut adulterium alterius ; et hæc causa in utroque sufficit ad divortium, sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri ; et ideo major causa divortii est in uxore quam in viro et sic ad æqualia, sed non ex æquali causa obligantur : nec tamen injuste, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc pœnam : sic etiam est de duobus qui damnantur ad mortis ejusdem pœnam ; quamvis alius altero gravius peccaverit.

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur nisi ad vitandum homicidium ; et quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus, ideo viro permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso per legem repudii.

[1] Dist. xxxiii, q. i, a. i, ad 7.
[2] Seu potius Auctor *Operis imperf. in Matthæum.*
[3] Al. deest : « ad. »

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illæ procedunt secundum quod in comparatione ad bonum prolis major sit causa divortii in uxore adultera quam in viro ; non tamen sequitur quod non judicentur ad paria, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris ut gubernator, non tamen quasi judex ipsius, sicut nec e converso ; et ideo in his quæ per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem quam e converso.

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat secundum læsionem matrimonii [1]. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieris se habent ut excedentia et excessa : quia in muliere est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles a concupiscentiis ; sed in viro plus de calore qui concupiscentiam excitat. Sed tamen simpliciter loquendo, ceteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quam mulier : quia habet plus de rationis bono, quod prævalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantum ad læsionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causatur, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet ; et quia hoc est gravius quam simplex fornicatio, ideo simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera, quam vir adulter, ceteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quædam circumstantia aggravans ; tamen ex illa circumstantia quæ in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex læsione matrimonii, quæ trahit ad speciem injustitiæ in hoc quod furtive aliena proles submittitur.

ARTICULUS V.

Utrum post divortium vir alteri nubere possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir in aliquo casu tenetur uxorem fornicantem in perpetuum a se separare, ut patet ex dictis. Ergo videtur quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Præterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter fornicationis culpam dimittitur, non licet aliam copulam quærere, datur sibi major occasio peccandi : non enim est probabile ut qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Præterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo omnino soluta est a lege viri ; ergo potest alteri nubere ; et eadem est ratio de viro.

4. Præterea, Matth. XIX, 9, dicitur. *Qui * dimiserit uxorem, et aliam duxerit, excepta causa fornicationis, mœchatur.* Ergo videtur quod si causa fornicationis dimissa uxore aliam duxerit, non mœchetur ; et ita erit matrimonium verum.

* *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur.*

Sed contra, I Corinth. VII, 10 : *Præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere ; quod si discesserit, manere innuptam.*

Præterea, nullus debet ex peccato reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulteræ ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quærere. Ergo non licet aliam copulam quærere nec viro nec uxori.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere ; et ideo adulterium non facit quin sit matrimonium : manet enim, ut dicit Augustinus, l. I *De nupt. et concup.*, cap. IX, col. 420, t. X, inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio nec cum alio junctio potest auferre ; et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obligetur ; sicut si uxor sua ægritudinem incurabilem incurrat, et talem quæ carnalem copulam non patiatur ; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quod ipsa

[1] Nicolai : « scilicet læsio matrimonii.

confusio quam reportat ex divortio, debet eam cohibere a peccato. Quod si cohibere non potest, minus malum est quod sola ipsa peccet quam quod vir peccati ejus sit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, et cohabitandum ; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur ; et ideo non potest ad aliam copulam transire viro vivente. Potest tamen continentiam vovere viro invito, nisi videatur Ecclesiam deceptam fuisse per falsos testes sententiando de divortio : quia in tali casu etiam si votum professionis emisisset, restitueretur viro, et teneretur debitum reddere; sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quæ est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris ; et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

ARTICULUS VI.

Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir et uxor non possint reconciliari. Regula est enim in Jure : « Quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari. » Sed judicio Ecclesiæ definitum est quod debent separari. Ergo non possunt reconciliari ulterius.

2. Præterea, si posset esse reconciliatio, præcipue videretur quod post pœnitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur ; quia etiam uxor non potest per exceptionem proponere in judicio pœnitentiam suam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest esse reconciliatio.

3. Præterea, si posset esse reconciliatio, videretur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur ; quia jam separati sunt judicio Ecclesiæ. Ergo etc.

4. Præterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu præcipue deberet fieri, quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu non potest uxor cogere eum ad reconciliationem, cum juste sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Præterea, si vir adulter occulte dimittat per judicium Ecclesiæ uxorem convictam de adulterio, non videtur juste factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare ; quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest. Ergo multo minus quando divortium juste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VII, 11 : *Si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

Præterea, vir poterit eam non dimittere post fornicationem. Ergo eadem ratione potest eam reconciliare sibi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod si uxor post divortium de peccato pœnitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare. Si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet eam ad se assumere, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato desistere, retinere.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia Ecclesiæ divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem , sed licentiam præbens; et ideo absque retractatione præcedentis sententiæ potest reconciliatio sequi.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat. Sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per pœnitentiam uxor eum ab accusatione repellere ; quia cessante culpa et quantum ad actum et quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu ; et cessante etiam reatu quo ad Deum, adhuc manet reatus quo ad pœnam humano judicio inferendam; quia homo non videt cor sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei præjudicium; unde, cum divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem ; unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire si fuerit revocata, nisi de licentia ejus votum continentiæ emiserit.

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium quod vir prius innocens post divortium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram : prius tamen secundum æquitatem juris judex ex officio suo debet eum cogere ut caveat periculo animæ ejus et scandalo aliorum, quam-

vis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quod si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulteræ, quamvis desit sibi probatio ; et ideo peccat vir divortium petens; et si post sententiam de divortio uxor petat debitum vel reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Patronus est turpitudinis qui celat crimen uxoris. « Contra, Prov. XI, 13 : *Fidelis est * qui celat crimen amici.* — Et dicendum, quod hoc intelligitur quando celatio non est in præjudicium correctionis ; alias celans patrocinium turpitudini præstat.

* *Qui fidelis est animi celat amici commissum.*

« Solet quæri, an valeat duci in conjugium quæ prius est polluta per adulterium. » Sciendum, quod plura sunt crimina quæ propter sui enormitatem impediunt matrimonium contrahendum. Primum est incestus ; secundum, uxoricidium, tertium rapina alienæ sponsæ; quartum, quando aliquis insidiando matrimonio filium proprium de sacro fonte suscepit ; quintum, qui interfecit presbyterum; sextum, quando aliquis peragit pœnitentiam solemnem. Sed [1] tamen propter hæc crimina non interimitur matrimonium contractum, sed [2] solum propter hæc tria scilicet : cum aliquis cum aliqua conjugata concubuit, et ex hoc machinatur in mortem viri cum effectu; tunc enim ad invicem contrahere non debent ; et si contraxerint, separantur. Secundum est, quando præstat fidem adulteræ quod ducet eam uxorem. Sed hoc intelligendum est quando tam adulter quam adultera sciebat impedimentum; alias matrimonium non dirimeretur postquam contractum esset. Tertium est, quando contrahit cum ea de facto ; primum enim matrimonium facit quod non stat secundum ; unde si primum non fuisset verum matrimonium, secundum staret. Sciendum etiam, quod in casu secundo et tertio, scilicet fide data de matrimonio contrahendo, etiam matrimonio contracto per verba de præsenti de facto, nisi fuerit ibi pollutio carnalis, non propter hoc dirimitur matrimonium sequens post mortem viri de novo contractum.

DISTINCTIO XXXVI.

Si pro extrema conditione valeat uxor separari a viro, et e converso.

Nunc de conditione videamus, an valeat conjugium dividere. Ad quod dicimus, quia non negatur ingenua posse nubere servo; sed si nescitur esse servilis conditionis, libere potest dimitti, cum servitus ejus fuerit deprehensa, secundum illud : « Si quis [3] ingenuus homo ancillam alterius uxorem acceperit, et æstimat quod ingenua sit, si ipsa femina fuerit postea in servitute detecta, si eam a servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit, aliam accipiat. Si vere ancillam eam scierat, et collaudaverat, postea ut legitimam habeat. » Item [4], Si femina ingenua acceperit servum, sciens quod servus esset, habeat eum; quia omnes unum patrem habemus in cælis ; una lex erit viro et feminæ. » Cum dicitur: Sciens illum servum, datur intelligi quod si nescierit illum servum esse, non cogitur manere cum ipso. Si enim conditionis dolum patitur, non cogitur adhærere ei cujus fraude decepta est. Si autem vir scierit conditionem mulieris, vel e converso, non valeat eam dimittere. Unde Zacharias Papa : « Si quis liber ancillam in matrimonio acceperit, non habet licentiam dimittendi eam, si consensu amborum conjuncti sunt, nisi ob fornicationem [5]. » De illis agit quibus alterius conditio nota est, quando conjunguntur.

De copula servi et ancillæ diversorum dominorum.

Quæritur etiam, si servus unius ancillam alterius acceperit, an sit inter eos conjugium. De hoc etiam statutum est in Concilio Cabilonensi II, cap. XXX : « Dictum est [6] nobis, quod quidam [7]

[1] Parm. : « non tamen. »

[2] Parm. : « tamen sunt quædam crimina quæ dirimunt matrimonium contractum. Unum est, quando. »

[3] Habetur in *Decret,* caus. XXIX, q. II, c. IV, col. 1434, ex concilio cui interfuit Rex Pipinus, apud Vermeriam A. 752 habit.

[4] Ibid. c. V.

[5] Ibid. c. II.

[6] Ibid. c. VIII.

[7] Al. : « quædam. »

legitima servorum matrimonia potestativa quadam præsumptione dirimant, non attendentes illud Matth. xix, 6 : *Quod * Deus conjunxit, homo non separet.* Unde nobis visum est ut conjugia servorum non dirimantur, etiam si diversos dominos habeant ; sed in uno conjugio permanentes dominis serviant suis. » Et hoc in illis observandum est ubi legalis conjunctio fuit, et per voluntatem dominorum. Attende finem hujus capituli, ubi videtur innui, præter voluntatem dominorum inter servum et ancillam non posse contrahi conjugium, vel si contrahitur, non esse ratum. Quibusdam tamen videtur inter eos posse fieri conjugium dominis ignorantibus.

De viro qui se facit servum, ut dividatur ab uxore.

Illud etiam notandum, quod si mulier virum liberum acceperit, et ille, ut causam præstet dissidii, se alicujus servum fecerit ; nec ille uxorem dimittere, nec illa ob vinculum conjugii in servitutem redigi poterit. Unde illud Concilii Triburiensis, *Decret.* ubi [1] sup. cap. Perlatum est ad sanctam Synodum, quod quidam ingenuus ingenuam acceperit uxorem, et post filiorum procreationem occasione divortii, cujusdam servum se fecerit ; utrum et mulierem necessario tenere debeat ; et si tenuerit, an illa etiam servituti subjici debeat, quæsitum est. Judicatum est uxorem minime debere dimitti ; non tamen ob Christi legem mulierem in servitutem redigi, dum ille non ex consensu conjugis se servum fecerit, quem liberum ipsa maritum acceperat.

De Ætate contrahentium.

Hoc etiam sciendum est, quod pueri ante quatuordecim annos, et puellæ ante duodecim annos, secundum leges matrimonium inire nequeunt. Quod si ante prædicta tempora copulam inierint, separari possunt, quamvis voluntate et assensu parentum juncti fuerint. Qui vero in pueritia copulati, post annos pubertatis nolunt se relinquere, sed in conjunctione permanere, jam ex hoc efficiuntur conjuges, et deinceps nequeunt separari [2]. Item. Sponsalia ante septennium contrahi non possunt ; solo enim consensu contrahuntur, qui intervenire non potest, nisi ab alterutra parte intelligatur quod inter eos agitur. Duo illa executi sumus cum aliorum quorumdam adjectione, quibus conjugium solvi potest, nec tamen solvi semper necesse est. Nunc de aliis quæ personas illegitimas penitus faciunt, addendum est, et primum de ordine.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de impotentia coeundi, per quam impeditur actus matrimonii, ne de facto omnino fieri possit ; hic determinat de impedimento conditionis servilis, per quam impeditur actus matrimonii ne libere fiat ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de conditione servili ; in secunda epilogat, continuans præcedentia ad sequentia, ibi : « Duo illa executi sumus etc. » Prima in duas : in prima determinat de impedimento conditionis servilis ; in secunda de impedimento ex defectu aetatis, quia talis non differt a servo, quamdiu sub tutoribus est, Gal. iv, ibi : « Hic etiam sciendum, quod pueri ante quatuordecim annos, et puellæ ante duo decim annos secundum leges matrimonium inire nequeunt. » Prima in duas : in prima determinat de servitute quæ præcedit matrimonium ; in secunda de servitute quæ matrimonio superinducitur, ibi : « Illud etiam notandum est etc. » Prima in duas : in prima determinat de servitute matrimonium præcedente quæ est ex altera tantum parte contrahentium ; in secunda de illa quæ est ex utraque parte, ibi : « Quæritur etiam, si servus unius ancillam alterius accepit, an sit inter eos conjugium. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° utrum conditio servitutis matrimonium impediat ; 2° utrum possit servus sine consensu domini matrimonium contrahere ; 3° de servitute quæ supervenit matrimonio 4° utrum proles sequatur matrem ; 5° de defectu ætatis, utrum impediat matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conditio servitutis impediat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimo-

[1] Ibid. c. vii.

[2] Nicolai. : « Unde dicitur *in Decretis* causa xxx, quæst. ii, cap. « Ubi non est consensus » ex Nicolao Papa, quod qui pueris dant puellas in cunabulis, et e converso, nihil faciunt, nisi uterque puerorum, postquam venerit ad annos discretionis, consentiat, etiamsi pater et mater hoc voluerint et fecerint. Item sponsalia etc.

nium nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

1. Præterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam. Sed servitus est contra naturam; quia, sicut dicit Gregorius, lib. XXI *Moral.* cap. x, § 23 *Pat. Lat.* t. LXXVI, col. 203, : « contra naturam est hominem homini velle dominari [1]; » quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est, Gen. I, 26 : *Ut præsit* * *piscibus maris etc.*, non autem ut præsit homini. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

* *Et præsit.*

3. Præterea, si impeditur matrimonium, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Non de jure naturali, quia [2] secundum jus naturale omnes homines sunt æquales, ut dicit Gregorius, ubi sup. § 22; et in principio *Digestorum* dicitur, quod servitus non est de jure naturali; positivum etiam jus descendit a naturali, ut Tullius dicit. Ergo secundum nullum jus servitus matrimonium impedire potest.

4. Præterea, illud quod impedit matrimonium, æqualiter impedit sive sciatur sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantum in se est, non habet quod impediat matrimonium; et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Præterea, sicut convenit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui est servus; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6. Præterea, magis facit gravem societatem matrimonii et plus impedit bonum prolis morbus lepræ quam servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est quod *Decretalis*, cap. « Proposuit » et cap. « Ad nostram » dicit de conjugio servorum, quod error conditionis impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

Præterea, matrimonium est de bonis per se expetendis [3], inquantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum; et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujus impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum ignorantia hujus impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere : ita per servitutem, ut libere reddere debitum non possit; et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur; ita conditio servitutis ignorata matrimonium impedit, non autem servitus scita.

Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest libere exequi; et quantum ad bonum prolis, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire; ideo si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus matrimonium tenet. Similiter etiam quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quam ipse possit facere; et propter hoc servus etiamsi contrahit cum ancilla quam credit liberam, non propter hoc impedit matrimonium. Et sic patet quod servitus non impedit matrimonium nisi quando ignorata est ab alio conjuge, etsi ille sit liberæ conditionis; et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet esse aliquid contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam ejus intentionem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra

[1] Contra naturam superbire est, ab æquali velle timeri. »

[2] « Omnes homines natura æquales sumus. »

[3] Al. : « expectandis. »

naturam, ut dicitur in II *Cœli et Mundi*, text. com. XVIII, quia natura intendit esse et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturæ, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero, quod generatur corruptione alterius; et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem; sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quæ est mas occasionatus, ut dicitur in XVI *De animalibus* vel II *De gener. animal.*, cap, III. Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturæ, sed non contra secundam; quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato pœnam reportet; et sic servitus in pœnam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ est contra naturam modo prædicto.

Ad tertium dicendum, quod jus naturale dictat quod pœna sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinare pœnam secundum conditionem personæ et culpæ, est juris positivi; et ideo servitus, quæ est quædam pœna determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato; et eodem jure positivo determinante est factum quod servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpa puniatur: est enim quædam pœna uxoris quod habeat virum servum, et e converso.

Ad quartum dicendum quod aliqua impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit aliquid esse illicitum vel licitum, sed lex cui voluntas subdi debet; ideo ignorantia talis impedimenti quæ voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat [1] vel non teneat, et tale impedimentum est affinitas, vel votum, et cetera hujusmodi. Quædam autem impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti; et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit; et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta præter errorem. Non autem personæ variatio ponitur speciale impedimentum præter errorem: quia persona altera subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum; unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, eo quod leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimonio inferant quantum ad secundos effectus; et ideo non impedit matrimonium sicut servitus.

ARTICULUS II.

Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest dare alicui quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

2. Præterea, servus tenetur domino suo obedire. Sed dominus potest ei præcipere quod in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus matrimonium non potest contrahere.

3. Præterea, post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxoris præcepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet,

4. Præterea, dominus potest vendere servum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi vel propter infirmitatem corporis, vel propter pericu-

[1] Parm. omittit: « vel non teneat. »

lum fidei imminens; puta si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur; quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea, favorabilior est obligatio qua homo se divinis obsequiis mancipat, quam illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad clericatum promoveri. Ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra, Gal. III, 28 : *In Christo Jesu non est servus neque liber*. Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

Præterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium de jure divino et naturali. Cum ergo jus positivum non præjudicet juri naturali aut divino, videtur quod servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum jus [1] positivum, ut dictum est, progrediatur a jure naturali; ideo servitus, quæ est de jure positivo, non potest præjudicare his quæ sunt de lege naturali. Sicut autem appetitus naturæ est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur domino quin libere possit comedere et dormire, et alia hujusmodi facere quæ ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantum ad hoc quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam domino nesciente aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod servus est res domini quantum ad ea quæ naturalibus superadduntur; sed quantum ad naturalia omnes sunt pares; unde in his quæ ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium præbere.

Ad secundum dicendum, quod servus domino suo tenetur obedire in his quæ dominus potest licite præcipere. Sicut autem licite non potest præcipere dominus servo quod non comedat aut dormiat; ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abstineat. Interest enim ad legislatorem qualiter quilibet re sua utatur; et ideo si dominus præcipiat servo quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur ei obedire.

Ad tertium dicendum, quod si servus volente domino matrimonium contraxit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori : quia per hoc quod dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonium requirit : si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potius domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus; scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generat, et aliis hujusmodi : quibus omnibus rite pensatis judicari poterit cui magis servus obedire teneatur domino, vel uxori.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu dicitur quod dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora, præcipue cum non desit facultas ubique servum suum vendendi justo pretio.

Ad quintum dicendum, quod per religionem et ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus; sed vir tenetur uxori debitum reddere non semper, sed congruis temporibus; et ideo non est simile. Et præterea, ille qui intrat religionem, et suscipit ordinem, obligat se ad aliqua [2] opera quæ sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet : et non in naturalibus, ad quæ obligat se per matrimonium; unde posset continentiam vovere sine consensu domini.

ARTICULUS III.

Utrum servitus matrimonio possit supervenire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri vendat in ser-

[1] Al. : « quamvis jus. »

[2] Parm. omittit : « aliqua. »

vum. Quia quod in fraudem et præjudicium alterius factum est, ratum esse non debet. Sed qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Præterea, duo favorabilia præjudicant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia, et repugnant servituti, quæ non est favorabilis in jure. Ergo servitus talis debet penitus annullari.

3. Præterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur, ut supra [1] dictum est. Sed uxor non potest se in ancillam dare nolente marito. Ergo nec vir nolente uxore.

4. Præterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri nesciente uxore impedit matrimonii contractum antequam fiat. Ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium ; quod est inconveniens.

Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest jus suum dare alteri.

Præterea, servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est. Ergo eadem ratione vir potest domino se subdere, nolente uxore.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quæ ad actum naturæ pertinent, in quibus sunt æquales, ad quæ servitutis subjectio se non extendit ; et ideo vir nolente uxore potest se alteri in servum dare : non tamen ex hoc matrimonium dissolvetur, quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut prædictum est [2].

Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri præjudicium generare ; et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inæstimabile libertatis bonum amittens ; sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit : non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti præjudicat: quia tunc servus tenetur uxori reddere debitum, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali et his quæ ad naturam spectant, ad paria vir et uxor judicentur, ad quæ conditio servitutis non se extendit ; tamen quantum ad dispensationem domus, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput mulieris, et debet corrigere, non autem e converso ; et ideo uxor non potest se dare in ancillam nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum præstari, ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat, sicut patet de anima rationali; et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum præsenti vita manente.

ARTICULUS IV.

Utrum filii debeant sequi conditionem patris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo etc.

2. Præterea, esse rei magis dependet a forma quam a materia. Sed in generatione pater dat formam, mater materiam, ut dicitur in XVI *De animalib.* vel lib. II *De gener. animal.*, cap. vi. Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

3. Præterea, illud præcipue debet aliquid sequi cui magis similatur. Sed filius plus similatur patri quam matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius deberet sequi patrem, et filia matrem.

4. Præterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

Sed contra, si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis

[1] Dist. xxxi.

[2] Dist. xxxiv, q. i, a. i, ad vi.

viri est sicut terra respectu sementis. Ergo etc.

Præterea, in aliis animalibus hoc videmus, quæ ex diversis speciebus nascuntur, quod partus magis sequitur matrem quam patrem; unde muli qui nascuntur ex equa et asino, magis similantur equis quam illi qui nascuntur ex asina et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum leges civiles partus sequitur ventrem; et hoc rationabiliter; quia proles habet a patre complementum formale, sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est, cum servus sit quasi instrumentum domini in operando; et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem, sed in his quæ pertinent ad dignitatem, quæ est forma rei, sequitur patrem, sicut in honoribus et municipiis et hæreditate et aliis : et huic etiam concordant canones et lex Moysi, ut patet Exod. xxi. In quibusdam tamen terris quæ jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem; ut si pater sit servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit nolente uxore, et similiter si sit e converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos; tunc dividunt filios, si plures sunt; vel si unus tantum, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile, quod talis consuetudo possit esse ita rationabilis sicut illud quod multorum sapientum diuturno studio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis; et ideo rationabile est quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignius principium, tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum quod in his quæ ad rationem speciei pertinent, magis similatur filius patri quam matri; sed in materialibus conditionibus magis debet similari matri quam patri; quia res habet a forma esse specificum, sed conditiones materiales a materia.

Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione formæ quam habet in sui complemento, sicut et pater; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quo quia honor filii magis est ex patre quam ex matre; ideo in genealogiis in Scripturis, et secundum communem consuetudinem magis nominantur filii a patre quam a matre; tamen in his quæ ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

ARTICULUS V.

Utrum defectus ætatis impediat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus ætatis non impediat matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad vigintiquinque annos. Ergo videtur quod usque ad tempus istud non sit confortata[1] ratio ad consensum; et ita videtur quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutæ ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita vinculum matrimonii. Sed ante decimum octavum annum non possunt facere professionem, secundum novam constitutionem[2]. Ergo nec matrimonium contrahere si defectus ætatis matrimonium impediret.

3. Præterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte mulieris. Sed mulier ante quartum decimum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

4. Præterea, impotentia coeundi nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus ætatis non est perpetuus nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea, non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum; et ita non videtur matrimonii esse impedimentum.

Sed contra est quod *Decretalis De frigidis et maleficiatis*, c. « Quod sedem » dicit, quod puer qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio. Sed

[1] Parm. : « confirmata. »

[2] Parm. : « institutionem. »

ante decimum quartum annum ut in pluribus non potest reddere debitum, ut patet in IX *De animalibus*, vel VII *De histor. animal.*, cap. I Ergo etc.

Præterea, omnium natura constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti : et ita videtur, cum matrimonium sit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impeditur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cujusdam, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut et alii contractus; unde secundum jura determinatum est quod ante illud tempus discretionis quo uterque possit de matrimonio sufficienter deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus ut in pluribus est in masculis in quartodecimo anno, in femina autem in duodecimo anno, cujus ratio supra [1] dicta est. Quia tamen præcepta juris positivi sequuntur id quod est in pluribus ; si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus prædictum perveniat, ita quod vigor naturæ et rationis, defectum ætatis suppleat, matrimonium non dissolvitur; et ideo, si contrahentes ante annos pubertatis carnaliter ante tempus prædictum fuerint copulati, nihilominus matrimonium stat indissolubile.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quæ natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis ; et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire quam possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter etiam dicendum est ad secundum : quia votum religionis est eorum quæ sunt supra [2] inclinationem naturæ, quæ majorem difficultatem habent quam matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur in IX *De animalibus* vel lib. VII *De hist animal.*, cap. III, et supra dictum est; et ideo non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ex parte ista non solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed propter defectum rationis, quæ adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

Ad quintum dicendum, quod sicut impedimentum quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris ; ita et impedimentum quod est ex defectu ætatis : quia homo non habet usum plenum liberi arbitrii.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quod si ipsa fuerit in servitute detenta ; si eam a servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit, aliam acccipiat. » Sciendum, quod si antequam sit detecta servitus uxoris, de qua dubitatur, petat debitum ; si levi suspicione moveatur vir, debet reddere debitum : nec ex hoc ei aliquod præjudicium generatur. Si autem ex causa probabili dubitet, vel vehementer præsumat, aut certe cognoscat ; non debet ei debitum reddere, etiam [3] Ecclesia præcipiente : quia vel sibi præjudicium faceret, si eam uxorio affectu cognosceret; aut alias fornicaretur.

DISTINCTIO XXXVII.

In quo ordine nequeat fieri conjugium.

Sunt igitur quidam ordines in quibus nullatenus potest contrahi conjugium ; et si intercesserit copula, fit divortium; ut sacerdotium, diaconatus, et subdiaconatus. In aliis vero permittitur sortiri conjugium, nisi religionis habitum sumpserint, vel continentiæ votum fecerint. Unde Leo [4] Papa : « Clericos, lectores, ostiarios, exorcistas, acolythos, si extra votum et habitum inveniuntur, et continentiam profiteri nolunt;

[1] Dist. XXVII, q. II, a. III in corp.
[2] In alio cod : « sine inclinatione. »
[3] Parm. omittit : « etiam. »

[4] Non Leo, sed Humbertus legatus Leonis IX, contra Nicetam, a. 1054.

uxorem ducere virginem Ecclesia romana permittit, non viduam, vel repudiatam; quia deinceps nec ad subdiaconatum provehi poterunt, nec laicus uxorem sortitus nisi virginem, vel bigamus ad clericatum. » Item ex Carthaginensi Concilio v: « Placuit Episcopos, presbyteros, diaconos, subdiaconos etiam, ab uxoribus abstinere; quod si non fecerint, etiam ab ecclesiastico removeantur officio. Ceteros vero clericos ad hoc non cogit. » Item Leo Papa, *Epist. ad Rusticum*, cap. III. « Lex continentiæ eadem est ministris altaris quæ Episcopis et presbyteris; qui cum essent laici vel lectores, licite uxores ducere potuerunt; sed cum ad prædictos pervenerunt gradus, cœpit eis non licere quod licuit. » Item in VI Synodo: « Si quis eorum qui ad clerum accedunt, voluerit nuptiali lege mulieri copulari, hoc ante ordinem subdiaconatus faciat. » Item Calistus Papa: « Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus, monachis concubinas habere, seu matrimonium contrahere, penitus interdicimus; contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi, et personas ad pœnitentiam debere redigi, juxta sanctorum canonum districtionem judicamus. » Item Gregorius, ep. XLIV, l. I, col. 506. t. III: « Nullum facere subdiaconum Episcopi præsumant, nisi qui se caste victurum promiserit; quia nullus debet ad ministerium altaris accedere nisi ejus castitas ante susceptum ministerium fuerit approbata (*a*). »

De interfectoribus suarum conjugum.

His adjiciendum est de occisoribus suarum conjugum; de quibus Nicolaus Papa scribit Rodulpho Bituricensi Archiepiscopo. « Interfectores suarum conjugum sine judicio, cum non addis adulterarum [1], vel aliquid hujusmodi, quid aliud habendi sunt quam homicidæ? Ac per hoc ad pœnitentiam redigendi; quibus penitus denegatur conjugium. » Hic videtur Nicolaus permittere maritis pro adulterio aut alio hujusmodi uxores suas interficere. Sed ecclesiastica disciplina spirituali gladio, non materiali, criminosos feriri jubet. Unde idem Nicolaus: « Inter hæc vestra sanctitas addere studuit, si cujus uxori adulterium perpetraverit, utrum marito ejus secundum mundanam legem interficere eam liceat. Sed sancta Dei Ecclesia, quæ nunquam mundanis constringitur legibus, gladium non habet nisi spiritualem. » Item Pius Papa, ibid.: « Quicumque propriam uxorem absque lege et sine causa interfecerit, aliamque duxerit, armis depositis duplicem agat pœnitentiam; et si contumax extiterit, anathematizetur usquequo consentiat. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de impedimentis quæ faciunt personas medias inter penitus legitimas et penitus illegitimas, hic determinat de impedimentis quæ faciunt personas penitus illegitimas; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimentis quæ faciunt personas illegitimas respectu cujuslibet personæ; in secunda de impedimentis quæ faciunt personas illegitimas respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium; XXXIX dist., ibi: « Post hæc de dispari cultu videndum est. » Prima in duas: in prima determinat de impedimento ordinis; in secunda de impedimento voti, XXXVIII dist., ibi « Nunc de voto inspiciamus. » Prima in duas: in prima ostendit quomodo matrimonium per ordines impediatur; in secunda quomodo impeditur per uxoricidii crimen, ibi: « His adjiciendum est etc. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de impedimento ordinis. Secunda de uxoricidio.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrum ordo præcedens impediat matrimonium; 2° utrum matrimonium præcedens ordinem sequi patiatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordo impediat matrimonium.

Ad primum sic proceditur, 1. Videtur quod ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Præterea, idem ordo est apud nos et apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo nec apud occidentalem.

[1] Al.: « adulteram. »

(*a*) Innocentius Papa II: « Decernimus ut hi qui ordinem subdiaconatus acceperint, et insuper uxores duxerint, vel concubinas habuerint officio atque ecclesiastico beneficio careant. Cum enim ipsi templum et vasa Domini, sacrarium Spiritus Sancti esse debeant et dici, indignum est eos cubilibus et immunditiis deservire. » Illud habetur, d. XXVIII, c. *Decernimus*.

3. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed hoc præcipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea, omnes ordines ad aliquid spirituale ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium, nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impedit matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falsum est.

4. Præterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere, et æqualiter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impedit, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut Juristæ dicunt; tunc quilibet ordo impedire deberet; quod falsum est, ut patet per *Decretalem* Alexandri III *De cler. conjug.*, cap. « Si qui » etc; et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

Sed contra est quod *Decretalis* dicit ibid. « Si in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis; » quod non esset, si esset verum matrimonium.

Præterea, nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiæ annexum, ut ex *Littera* patet. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat; quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant; et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiæ habet; tamen aliter apud Latinos quam apud Græcos; quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi ordinis; sed apud Latinos impedit ex vi ordinis, et ulterius ex voto continentiæ, quod est ordinibus sacris annexum; quod etiam si quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso quod ordinem suscipit, secundum ritum occidentalis Ecclesiæ intelligitur emisisse; et ideo apud Græcos et alios orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium de novo contrahere. Sed apud occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, et matrimonii usum; nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit; quia ex hoc non potest ei aliquod præjudicium generari. Quomodo [1] autem ordines sacri distinguantur a non sacris nunc et in primitiva Ecclesia, supra dictum est. [2]

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium in quantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione sui actus, qui spirituales actus impedit.

Ad secundum dicendum, quod jam patet quod objectio procedit ex falsis. Ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis ubique non habeat votum annexum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu *De ordine* [3], patet, quam illi qui sunt matrimonio juncti; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere; quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundum statutum occidentalis Ecclesiæ matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiæ. Et quia aliquis ex beneficio ecclesiastico [4] tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet; ideo hæc apud Latinos clericis uxoratis auferuntur.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonio ordo sacer supervenire possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit. Quia fortius præjudicat minus

[1] Parm. : « quod. »
[2] Dist. XXIV, q. II, a. I, quæstiunc. 3.
[3] Dist. XXIII, q. II, a. I, quæstiunc. 3.
[4] Parm. omittit : « ecclesiastico. »

forti. Sed fortius est vinculum spirituale quam corporale. Ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, præjudicium generabitar uxori, ut non possit debitum exigere ; cum ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium corporale; et sic videtur quod non possit ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Præterea, post matrimonium consummatum unus conjugum sine alterius consensu non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet continentiæ votum annexum. Ergo si vir ordinem sacrum invita uxore acciperet, cogeretur uxor invita continentiam servare ; quia non posset alteri nubere, viro vivente.

3. Præterea, etiam ad tempus non potest vir vacere orationi sine consensu uxoris, ut habetur I Corinth. VII. Sed apud Orientales, illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium suum. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multo minus Latini.

4. Præterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed sacerdos Græcus defuncta uxore sua non potest aliam ducere. Ergo nec uxor defuncto viro. Sed non potest sibi auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Præterea, quantum matrimonium opponitur ordini, tantum e converso. Sed ordo præcedens impedit matrimonium. Ergo e converso.

Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defuncta vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

Præterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium. Ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem ; quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis caret ; si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, ordinem sacrum accipit, recipit ordinem et executionem.

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium ex parte ejus qui ordinem suscipit ; quia non potest petere debitum, nec uxor tenetur ei reddere. Sed tamen non solvit ex parte alterius : quia ipse uxori tenetur debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum, quod si uxor sciat, ut de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur continentiam perpetuam vovere ; non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit ; secus autem si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur ; quia ex hoc nullum sibi præjudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixeriut, etiam Græci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum, quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur, eo ipso quod mulier consentit apud Græcos quod vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat ; quia significatio matrimonii non servaretur, quæ in matrimonio sacerdotis præcipue exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro causa nostrum consensum ; non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam a Deo ; et ideo matrimonium potest impediri ex ordine præcedente, quod non sit verum matrimonium ; non autem ordo ex matrimonio, quod non sit verus ordo ; quia sacramentorum virtus est immutabilis ; sed actus humani possunt impediri.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de uxoricidio ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere ; 2° utrum uxoricidium impediat matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina præcepit adulteras lapidari. Sed ille qui legen divinam exequitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera.

2. Præterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cum ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensae, videtur quod ei liceat.

3. Præterea, vir habet majorem potestatem super uxorem adulteram quam super eum qui cum ipsa adulterium commisit. Sed si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

4. Præterea, viri est uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justæ pœnæ. Cum ergo justa pœna adulterii sit mors, quia est capitale crimen; videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra, in *Littera* dicitur, quod Ecclesia Dei, quæ nunquam constringitur legibus mundanis, gladium non habet nisi spiritualem. Ergo videtur quod ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quæ uxoricidium permittit.

Præterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Uno modo per judicium civile; et sic non est dubium quod sine peccato potest vir zelo justitiæ, non livore vindictæ aut odii motus, uxorem adulteram in judicio sæculari accusare criminaliter de adulterio, et pœnam mortis a lege statutam petere; sicut etiam licet accusare aliquem de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico; quia Ecclesia non habet gladium materialem[1] ut in *Littera* dicitur. Alio modo potest eam per seipsum occidere non in judicio convictam; et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam adulteram, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiæ licet. Sed lex civilis quasi licitum computat quod in ipso actu eam interficiat, non quasi præcipiens, sed quasi pœnam homicidii non infligens[2], propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est adstricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu pœnæ æternæ, vel pœnæ ecclesiastico judicio infligendæ, ex hoc quod est sine reatu pœnæ infigendæ per judicium sæculare. Et ideo in nullo casu licet viro interficere uxorem propria auctoritate.

Ad primum ergo dicendumn quod pœnam illam infligendam lex non commisit personis privatis, sed personis publicis quæ habent officium ad hoc deputatum; vir autem non est judex uxoris; et ideo non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

Ad secundum dicendum, quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris quasi præcipiens, quia sic non peccaret, sicut nec minister judicis peccat latronem occidens condemnatum ad mortem, sed permisit, pœnam non adhibens; unde etiam difficultates quasdam apposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non probatur quod sit licitum simpliciter, sed quantum ad immunitatem ab aliqua pœna: quia etiam excommunicatio quædam pœna est.

Ad quartum dicendum, quod duplex est congregatio: quædam œconomica, sicut familia aliqua; et quædam politica, sicut civitas aut regnum. Ille igitur qui præest secundæ congregationi, ut rex aut judex, potest infligere pœnam et corrigentem personam, et exterminantem ad purgationem communitatis cujus curam gerit. Sed ille qui præest in prima congregatione, sicut paterfamilias, non potest infligere nisi pœnam corrigentem, quæ non se extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit pœna

[1] Parm.: « materiale. »

[2] Parm.: « inferens. »

mortis ; et ideo vir qui sic præest uxori, non potest ipsam interficere, sed alios castigare.

ARTICULUS II.

Utrum uxoricidium matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur matrimonio adulterium quam homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec homicidium uxoris.

2. Præterea, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem : quia nunquam licet verberare matrem, licet autem verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec occisio uxoris.

3. Præterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quam qui uxorem suam ; inquantum minus habet de motivo, et minus ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Præterea, remota causa removetur effectus. Sed peccatum homicidii potest per pœnitentiam removeri. Ergo impedimentum matrimonii quod ex eo causatur ; et ita videtur quod post peractam pœnitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra est quod Canon dicit ex Nicolao, caus. XXXIII, q. II, c. V. col. 1511, in *Decretis*: « Interfectores suarum conjugum ad pœnitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium. »

Præterea, in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod uxoricidium ex statuto Ecclesiæ matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum ; quando scilicet vir propter adulterium aut propter odium occidit uxorem; tamen si timetur de incontinentia ejus, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licite matrimonium contrahat. Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua mœchatur : tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa ; ita quod si de facto cum ea contraxerit, matrimonium dirimitur. Sed ex hoc non efficitur persona simpliciter illegitima respectu aliarum mulierum ; unde si cum alia contraxerit, quamvis peccet contra statutum Ecclesiæ faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt contractum, sicut de uxoricidio hic dicitur, et de adulterio, ut habitum est [1] supra. Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitæ ; et sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium ; et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, et magis contra naturam : quia naturaliter homo matrem reveretur ; et ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris ; ad cujus pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit ; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa deleatur omnis pœna, sicut de irregularitate patet: non enim pœnitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiæ, ut supra, dist. XIV, dictum est.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Uxorem virginem, etc. » Intelligitur sub hypothesi ; id est, si ad clericatum redire desiderat ad sacerdotium promovendus.

« Sancta Dei Ecclesia gladium non habet, etc. » Contra est quod Bernardus dicit ad Eugenium, lib. IV *De consid.*, cap. III, § 7, col. 156, t. II, quod Ecclesia

[1] D. XXXV, in exposit. *Litteræ*.

utrumque gladium habet. — Et dicendum, quod habet spiritualem tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad ejus jussionem : quia ejus nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus ibidem.

DISTINCTIO XXXVIII.

De voto.

Nunc de voto inspiciamus. Votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo, et de his quæ Dei sunt, proprie fieri debet. Sunt tamen et vota stultorum quæ frangenda sunt.

De votorum differentiis.

Sciendum vero, quod votorum aliud est commune, aliud singulare. Commune, ut illud quod in baptismo omnes faciunt, cum spondent renuntiare diabolo et pompis ejus. Singulare, ut cum aliquis sponte promittit servare virginitatem et continentiam, vel aliquid hujusmodi. Item singulare votum aliud est privatum, aliud solemne. Privatum est in abscondito factum; solemne vero in conspectu Ecclesiæ factum. Item privatum si violetur, peccatum est mortale; solemne vero violare peccatum et scandalum est. Qui privatum faciunt votum continentiæ, matrimonium contrahere non debent, quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen contraxerint, non separentur : quia probari non potest quod oculte factum est. Qui vero solemniter vovent, nullatenus conjugium inire queunt : quibus non solum nubere, sed et velle, damnabile est. Unde Augustinus, *De bono viduitatis*, cap. IX, col. 437, t. 6 : « In conjugali [1] vinculo si pudicitia servatur, damnatio non timetur; sed in viduali continentia et virginali excellentia virtus muneris amplioris expetitur; qua expetita et electa, et voto oblata, jam non solum capessere nuptias, sed etiamsi non nubatur, nubere velle, damnabile est. » Voventibus enim virginitatem vel viduitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere [2] damnabile est. Quod Apostolus ostendit Timotheo scribens, I Tim., cap. V, 2 : *Adolescentiores viduas devita. Cum enim luxuriatæ fuerint in Christo nubere volunt*; idest, cum post votum continentiæ in deliciis egerint vitam, non dico nubunt, sed nubere volunt in Christo; quasi tunc non sit peccatum. Sed quod sit, ostendit subdens : *Habentes damnationem.* Et quare? Subdit : *Quia primam fidem irritam fecerunt*, etsi non nubendo, tamen volendo; ut voluntatem quæ a proposito cecidit, appareat esse damnatam, sive sequantur nuptiæ, sive non. Damnatur enim propositi fraus; damnantur tales, quia continentiæ fidem primam irritam fecerunt, idest votum, vel in voto violato, fidem quam in baptismo professi sunt. Si autem pro voluntate nubendi damnantur, constat, si eam effectui mancipaverint, revocandum id esse in irritum, easque coercendas [3] redire ad propositum. Unde Gregorius, II, col. 1372. (Gregorius III, ut videtur, ad Bonifacium Moguntinum.) « Viduas a proposito recedentes viduitatis, super quibus nos consuluisti, credo te nosse a sancto Paulo, nisi convertantur, olim esse damnatas : quas et nos apostolica auctoritate damnandas, et a communione fidelium atque a liminibus Ecclesiæ arcendas fore censemus, usquequo obediant Episcopis suis, et ad bonum quod cœperunt, invitæ aut voluntariæ revertantur. »

De virginibus non velatis.

« De virginibus autem non velatis, si deviaverint, a prædecessore nostro Innocentio Papa (in suis *Decretis*, c. XX) tale decretum habemus : Hæ quæ nondum sacro velamine tectæ, tamen in proposito virginali semper simulaverunt permanere, licet velatæ uon fuerint, tamen si nupserint, aliquo tempore his agenda pœnitentia est; quia sponsio earum a Domino tenebatur. Si enim inter homines solet bonæ fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit? » Item ibid., § 2 : « Si virgines nondum velatæ taliter publica pœnitentia puniuntur, et a cœtu fidelium usque ad satisfactionem excluduntur; quanto magis viduæ, quæ perfectioris ætatis et maturioris consilii existunt, et habitum religionis assumpserunt, et deinde apostataverunt, atque ad priorem vomitum sunt reversæ, a nobis et ab omnibus fidelibus, a liminibus Ecclesiæ et a cœtu fidelium usque ad satisfactionem sunt eliminandæ, et carceribus tradendæ? » Ex his apparet virgines vel viduas voto continentiæ adstrictas, sive fuerint velatæ, sive non, nullatenus conjugium sortiri posse. Quod itidem de omnibus intelligendum est qui continentiam voverunt. Quod enim ante erat licitum, post votum fit illicitum. Non est igitur prætermittendum quod Innocentius Papa de viduis et puellis decrevit, (in suis *Decret*, c. XIX) : « Quæ Christo spiritualiter nubunt, si postea publice nupserunt, non eas admittendas esse ad pœnitentiam, nisi hi quibus se junxerant, de mundo recesserint. Si enim de hominibus hæc ratio custoditur, ut quæcumque vivente viro alteri nupserit, adultera habeatur, nec ei agendæ pœnitentiæ licentia conceditur, nisi unus de illis fuerit defunctus; quanto magis

[1] Idem aliis verbis dicit Hugo a S. Vict. *De sacram.* lib. II, part. XII, cap. III, *Pat. lat*, t. CLXXVI, col. 521.

[2] Al. : « deest nubere. »

[3] Al. : « arcendas. »

de illa tenenda est, quæ ante se immortali sponso conjunxerat, et post ad humanas nuptias transmigraverit? » Attende, quod non solum conjugium talibus negare videtur, sed etiam locum pœnitentiæ. Sed non ita intelligendum est, ut aliquando excludantur a pœnitentia quæ digne pœnitentiam agere volunt; sed illæ non sunt admittendæ ad pœnitentiam, quæ ab incestus copula discedere nolunt : quia post religionis propositum non potest Deo reconciliari per pœnitentiam quæ ad habitum suæ professionis redire neglexerit. Tunc autem ille cui se conjunxerat, ei defunctus erit, cum ab ejus illicitis amplexibus hæc penitus recesserit. Cum ergo dicitur eas non esse admittendas ad pœnitentiam nisi hi quibus se junxerant de mundo recesserint, subaudiendum est: eis. Tunc enim eis viri de mundo recedunt et defunguntur, cum ab eorum concupiscentia istæ se alienant : quem sensum similitudo subdita declarat et confirmat.

Quam grande malum sit adulterium.

Cum vir et mulier legitime conjuncti sunt, constat alterum altero vivente ad aliam non posse transire copulam; alioquin adulterium committit : de quo Clemens Papa [1] ait. « Quid in omnibus peccatis adulterio est gravius? Secundum namque in pœnis tenet locum, quem primum habent illi qui aberrant a Deo. » Gravissime ergo peccant adulteri, graviter fornicarii; sed cunctis his gravius incestuosi : quos omnes transcendunt contra naturam delinquentes, Unde Augustinus, *De bono conjug.*, c. VIII et XI, col. 379, t 6 : « Adulterii malum vincit fornicationem, vincitur ab incestu : pejus enim est cum matre quam cum aliena uxore dormire. Sed horum omnium pessimum est quod contra naturam fit; ut si vir membro mulieris non ad hoc concesso utatur, hoc execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius fit in uxore.

De illis qui post longam captivitatem redeunt.

Hic quæritur de illis feminis quæ putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione nunquam liberandos, in aliorum conjugia transierunt; si illi qui putabantur periisse, remeaverint. utrum eis reddi debeant, et an secundi fornicati sint, et ipsæ reæ adulterii? De hoc Deo Papa [2] sic ait : « Necesse est ut legitimarum fœdera nuptiarum reintegranda credamus, et remotis his quæ hostilitas intulit cuique, id legitime reformetur quod habuit : procurandumque est ut recipiat quisque quod proprium est. Nec tamen culpabilis judicetur, et quasi alieni juris pervasor habeatur qui personam ejus mariti, qui jam non esse æstimabatur, assumpsit. Sic enim multa quæ ad eos qui in captivitatem ducti sunt, pertinebant, in jus alienum transire potuerunt; et tamen plenæ justitiæ est ut eisdem reversis reformentur. Ideoque, si viri post longam captivitatem reversi, ita in dilectione suarum conjugum perseverant ut eas cupiant in suum redire consortium, dimittendum est, et inculpabile judicandum quod necessitas intulit, et restituendum quod fides poscit. Sin autem aliquæ [3] mulieres ita virorum posteriorum amore sunt captæ ut malint his cohærere quam ad legitimum transire consortium, merito sunt notandæ, ita ut ecclesiastica communione priventur, quæ de re excusabili contaminationem criminis elegerunt. Redeant ergo in suum conjugia statum : quia sicut mulieres quæ ad viros suos reverti noluerint, impiæ sunt habendæ, ita illæ quæ redeunt, merito sunt laudandæ. » Ex his ostenditur illos qui taliter junguntur ut credant virum interemptum, per ignorantiam aliquam excusationem habere de peccato; et tantum primam copulam esse legitimam, non secundam : veniam tamen habere, si careant opprobrio malæ voluntatis. Sed si quis relicta in patria sua uxore in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem, deinde pœnitentia ductus eam dimittere velit, asserens se aliam habuisse quæ vivit; nec Ecclesia permittat, quæ quod ille asserit, ignorat : quæritur, an in hac secunda copula sit conjugium. Sane dici potest, non esse conjugium, et mulierem de crimine excusari per ignorantiam; virum autem adulterium admisisse. Sed ex quo ad primam redire volens, nec valens, cogitur Ecclesiæ disciplina hanc tenere, incipit excusari per obedientiam et timorem de hoc quod poscenti mulieri debitum reddit, a qua ipse nunquam poscere debet; et sic de aliis hujusmodi sentiendum est.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de impedimento ordinis, hic determinat de impedimento voti; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quomodo impeditur a matrimonio contrahendo per votum quo Deo se obligat; in secunda quomodo impeditur a matrimonio per aliud matrimonium jam contractum, quo se homo uxori obligavit, ibi « Cum vir et mulier etc. » Prima in tres : in prima ostendit quid sit votum; in secunda distinguit multiplex votum, ibi : « Sciendum vero, quod votorum aliud est commune, aliud singulare; » in tertia ostendit quod votum et qualiter matrimonium impedit, ibi : « Qui privatum faciunt votum continentiæ, matrimonium contrahere non

[1] Locum hunc ex *Epist.* Clementis citat Nicolaus I, in *Epist.* omnibus archiepiscopis et episcopis in regno Lotharii, quæ incipit : « Optaremus » et extat Romæ apud Dominicanos. Invenitur autem ille textus in priori ep. Clement. I parte, quam edidit Rufinus.

[2] Ep. CLIX, *Pat. lat.* t. LIV, col. 1136.

[3] Al. : « Sin aliquæ. »

debent. » Et hæc pars dividitur in duas : in prima ostendit quod votum continentiæ impedit matrimonium ; in secunda ostendit quid agendum sit cum eis qui post votum nupserint, ibi : « De virginibus non velatis si deviaverint..... tale decretum habemus. » Et circa hoc tria facit : primo ostendit qui debent agere pœnitentiam ; secundo objicit in contrarium, ibi : « Non est hic prætermittendum quod Innocentius Papa de viduis et puellis decrevit. »

« Cum vir et mulier etc. » hic determinat de alio impedimento matrimonii, quod supra dictum est ligamen ; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quod matrimonium præcedens dum stat, impedit ab alio matrimonio contrahendo ; in secunda ostendit quomodo adhuc matrimonio stante, potest esse conjunctio secundi matrimonii sine peccato, quamvis non sit verum matrimonium, ibi : « Hic quæritur de illis feminis quæ putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione nunquam liberandos, in aliorum conjugia transierunt. » Et hæc in duas secundum duos casus quos ponit. Secunda pars incipit ibi : « Sed si quis relicta in patria sua uxore, in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem etc. »

QUÆSTIO I

Hic est duplex quæstio. Prima de voto. Secunda de scandalo, quod alicui voto adjungitur, ut in *Littera* dicitur. De ligaminis enim impedimento idem est quærere quod de pluralitate uxorum, et de indivisibilitate matrimonii, de quibus dictum est.

Circa primum quæruntur quinque : 1° de voto secundum se ; 2° de voti divisione ; 3.° de voti obligatione ; 4° de voti dispensatione ; 5° de velatione virginum, quæ fit in signum cujusdam voti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum votum convenienter in Littera *definiatur.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod votum inconvenienter in *Littera* definiatur. Votum enim de sui nominis ratione propositum voluntatis importat sine aliqua promissione. Vota enim fieri dicuntur quæ voluntarie fiunt : quod etiam per aliam definitionem de voto datam patet : « Votum est conceptio boni propositi cum deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. » Ergo non debuit promissionem ponere in definitione voti.

2. Præterea, promittere progreditur a mente, sicut et credere. Sed credere nullus potest nisi volens. Ergo nec promittere ; et ita frustra additur, « spontaneæ. »

3. Præterea, promissio non est idem quod promissionis testificatio. Sed votum est quædam promissio, ut patet per definitionem Hugonis de S. Victore, qui dicit[1] quod votum est sponsio animi voluntaria. Ergo male dicit Magister, quod votum est promissionis testificatio.

4. Præterea, illud quod ponitur in definitione debet universaliter definito convenire. Sed non omne votum fit Deo, quia etiam sanctis vota fiunt. Ergo inconvenienter ponitur in definitione voti, quod debet Deo fieri.

5. Præterea, Juristæ sic definiunt votum : « Votum est alicujus boni cum deliberatione facta promissio. » Sed non omne bonum est de rebus ad Deum pertinentibus ; immo quædam pertinent ad proximum. Ergo non debet in definitione voti poni, quod sit de rebus ad Deum pertinentibus.

6. Præterea, ad votum requiritur animi deliberatio, ut patet per quamdam definitionem a Magistris de voto datam, quæ talis est : « Votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata. » Cum ergo in prædicta definitione quæ in *Littera* ponitur, non fiat mentio de deliberatione, videtur insufficiens.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod votum non sit tantum de meliori bono. Quia illud quod est necessitatis, non reputatur bonum melius, sed commune bonum. Sed de eo quod est necessitatis, potest esse votum, sicut Jacob, Gen. XXVII, vovit quod esset sibi Dominus in Deum. Ergo non oportet quod sit de meliori bono.

[1] Non sic Hugo a S. Victore; sed e contra dicit expresse : « Sequitur votum in quo amplius aliquid a promissione contineri videtur. » — Dist. XXXIII.

2. Præterea, vota quædam fiunt de rebus indifferentibus, sicut mulieres præcipue solent vovere quod non pectinent caput tali vel tali die. Sed indifferentia non includuntur in bonis melioribus. Ergo votum non est semper de bono meliori.

3. Præterea, illud quod est illicitum, non est bonum, nedum ut sit melius. Sed de illicito potest esse votum, sicut patet de Jephte, qui propter votum occidit filiam innocentem, qui, ut dicit Hieronymus [1], in catalogo sanctorum ponitur; quia placuit Deo animus voventis. Ergo votum non est semper de meliori bono.

4. Præterea, meliora bona videntur illa esse de quibus est consilium. Sed de illis qui possunt vergere in periculum personæ, non est consilium, quæ tamen quidam vovent, sicut quod abstineant duobus vel tribus diebus a cibo, quod sine periculo personæ sustinere non possunt. Ergo votum non est semper de meliori bono.

Sed contra est definitio voti prius posita, scilicet : « Votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quia etiam ille qui non est sui juris, possit aliquid vovere. Quia obligatio quæ fit inferiori, non potest impedire servitium superiori domino impendendum. Sed per votum aliquis se obligat ad serviendum Deo. Ergo obligatio qua servus est obligatus domino suo, homini tamen, non potest eum a voto prohibere.

2. Præterea, filius familias est in potestate patris. Sed potest vovere etiam contradicente patre; sicut quotidie fit, quod invitis parentibus juvenes in religionibus profitentur. Ergo ille qui non est sui juris, potest votum emittere.

3. Præterea, nullus est magis in potestate alterius quam monachus qui obedientiam promisit. Sed monachus potest vovere, ut videtur, cum in quibusdam sit suæ voluntatis arbiter; non enim in omnibus tenetur obedire prælato, ut Bernardus dicit, *Epist.* VII *ad Adamum monachum*, col. 26, t. I, sed in his tantum quæ ad religionem pertinent. Ergo etc.

4. Præterea, uxor etiam est sub potestate viri, ut patet Genes. III. Sed uxor in quibusdam potest vovere sine consensu viri. Ergo etc.

Sed contra est quod non licet sacrificium ex alieno, Deo offerre. Sed ille qui votum emittit quodammodo sacrificium Deo offert. Ergo si sit in potestate altenon potest votum emittere.

Præterea, votum, cum habeat spontaneam promissionem, libertatem requirit. Sed ille qui est in potestate alterius, non habet libertatem, Ergo non potest vovere.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod votum suo nomine obligationem quamdam exprimit ex voluntate factam; et quia voluntate non potest aliquis obligari nisi ei qui voluntatis est cognitor, quod solius Dei est; ideo ex consequenti importat obligationem Deo factam, et ex consequenti de his quæ ad Deum spectant, cum personæ obligatio alicui facta de his quæ ad Deum non spectant, nulla sit. Obligatio autem homini exterius fit verbo exterius expresso; unde dicitur Prov. VI, 2 : *Illaqueatus es verbis oris tui.* Et ideo ei qui cor intuetur, oportet quod fiat obligatio voluntaria interiori verbo; et ideo oportet quod fiat per actum illius potentiæ cujus est verbum interius enuntiare, quod est rationis; et ideo ipse actus rationis, qui est promissio, est essentialiter votum. Quod enim promissio sit rationis actus, patet tum ex hoc quod est enuntiatio quædam; tum ex hoc quod promittens rem promissam ad alterum ordinat. Omnis autem ordinatio, rationis est. Promissio autem exterius facta quandoque dicitur nuda, quando non habet aliquid additum quod obligationem confirmet; et tunc non habet plenam vim obligandi. Similiter etiam promissio interius facta Deo, ad hoc quod plenam vim obligandi habeat, oportet quod non sit nuda, sed habeat aliquid quo confirmetur; et hæc quidem confirmatio per tria gradatim habet fieri. Primo per deliberationem simplicem; secundo per intentionem obligandi se ad certam pœnam; tertio per hoc quod testimonium hominum adhibetur promissioni interiori; et sic de voto dantur

[1] « Jephte obtulit virginem filiam, et idcirco in enumeratione sanctorum ab Apostolo ponitur. » Sic Hieronymus, *Ep.* CXVIII, *Pat. lat.* t. XXII, col. 964, et in *Ezechiel.* dicit : « Quod si Jephte obtulit filiam suam virginem Deo, non sacrificium placet, sed animus offerentis. » *Pat. lat.* t. XXIV, col. 735.

plures definitiones secundum diversa [1] eorum quæ requiruntur ad votum in definitionibus illis comprehensa ; et possent adhuc multo plures dari. Definitio tamen quam Magister ponit videtur esse perfectissima ; quia ponit et promissionem, quæ est essentialiter votum ; et tangit voluntatem in hoc quod dicitur, « spontaneæ, » quæ est causa obligationis ; et confirmationem ultimam promissionis, quæ alia includit, in hoc quod dicit, « testificatio ; » et voti terminum, quia est actus ad alterum, in hoc quod dicit : « Quæ debet Deo fieri, » et materiam, in hoc quod dicit, quod « est de his quæ Dei sunt. »

Ad primum ergo dicendum, quod velle aliquid non est vovere ; et ideo propositum non est votum, sed enuntiatio illius propositi per modum promissionis ; et quia enuntiatio interior conceptio cordis dicitur, ideo in illa definitione ponitur votum esse propositi conceptio. Si tamen simpliciter votum diceretur esse propositum, esset prædicatio per causam, quia propositum est principium voti ; sicut etiam quandoque ipsum desiderium oratio vocatur, ut supra, dictum est [2].

Ad secundum dicendum quod promissio quandoque fit ore et non corde ; et talis quoad Deum non est votum ; et ideo opportuit addere « spontaneæ. » Et præterea, quamvis homo non possit cogi sufficienter ad simpliciter promittendum, potest tamen cogi coactione quadam interpretativa ad exteriorem promissionem, sicut ad alia opera voluntatis exteriora ; non autem ad promissionem interiorem, sicut nec ad fidem. Magister autem definit votum exterius prolatum, quod potest matrimonium impedire ; sic enim intendit hic de voto ; et hoc votum est testificatio interioris promissionis, non tamen [3] ipsa interior promissio.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod votum non fit sanctis, nisi secundum quod per suffragia sunt mediatores inter nos et Deum ; sicut et oratio ad sanctos fit ; et ideo omne votum principaliter ad Deum reducitur, sicut et oratio.

Ad quintum dicendum, quod illa definitio Juristarum est intelligenda non de quolibet bono, sed de eo quod pertinet ad pietatis religionem ; et hoc Dei est, sive fiat in proximo, sicut in proxima materia, sive in seipso, sive in Deo.

Ad sextum dicendum, quod in testificatione includitur deliberatio, ut dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut ex jam dictis patet, votum non potest esse nisi de aliquo bono ad cultum Dei pertinente quocumque modo ; et ideo omne malum obviat voto ex parte ejus cui fit obligatio ; sed ex parte ejus ex quo talis obligatio procedit, scilicet voluntatis, omnis necessitas aliquo modo obviat voto. Est autem duplex necessitas. Una absoluta ; et talis necessitas omnino excludit votum ; sicut si aliquis voveret se non moriturum, vel ea quæ omnino non sunt in potestate ejus, nullum esset votum. Alia est necessitas conditionata ex suppositione finis ; et sic inest nobis necessitas faciendi illa sine quibus non possumus salutem consequi ; sicut sunt præcepta ad quæ alias tenemur ; et talis necessitas non excludit simpliciter [4] votum ; invenitur enim quandoque, large accipiendo votum, esse de his quæ sunt sub tali necessitate ; sed excludit talis necessitas votum proprie dictum ; et ideo si votum accipiatur secundum propriam sui rationem, est proprie de bonis illis ad quæ non omnes tenentur, quæ supererogationis sunt ; et ideo dicuntur meliora bona, quia superadduntur illis bonis, sine quibus non est salus ; et ideo votum proprie acceptum, dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quod illa Jacob promissio magis fuit recognitio quædam obligationis quam obligationis causa ; et ideo non potest proprie, sed largo modo, votum dici. Vel dicendum, quod votum Jacob non fuit de eo quod erat necessitatis, sed de speciali modo cultus per altaris constructionem ; et ideo fuit de meliori bono.

Ad secundum dicendum, quod talia vota mulierum sunt sortilegia magis quam vota ; sunt enim reliquiæ quædam idololatriæ, secundum quam observabantur dies et menses ; et ideo pro non votis habenda sunt, et peccant talia voventes ;

[1] Forte. : « secundum diversitatem. »
[2] D. xv.
[3] Parm. omittit : « tamen. »
[4] Parm : « omnino. »

quia, ut Hieronymus dicit, cum infidelibus etiam nec nomina habere debemus communia.

Ad tertium dicendum, quod votum si sit de eo quod est simpliciter malum, non est votum nisi æquivoce; et ideo nullo modo obligat. Si autem est de eo quod uno casu contingente potest esse bonum et alio malum, si sit in omnem eventum, est indiscretum; si autem sit in bonum eventum per intentionem voventis, est discretum, et in malo eventu non obligat. Votum igitur Jephte fuit de eo quod in aliquo eventu poterat esse bonum, scilicet si obviaret animal immolatitium; et in aliquo eventu non bonum, scilicet si obviaret animal non immolatitium; et quia vovit in omnem eventum, votum indiscretum fuit. Ergo in voto ejus, quantum ad emissionem voti, est aliquid laudabile, scilicet devotio, et fides qua sperabat a Deo victoriam; et sic dicitur esse motus a Spiritu sancto; sed determinatio voti est indiscreta; quantum autem ad executionem, ipsum factum est crudele, sed figura est ibi laudabilis. Et ideo quamvis votum fuerit aliquo modo laudabile, ipse tamen non excusatur a peccato, quia fuit in vovendo stultus, et in reddendo impius, ut Hieronymus [1] dicit. Ponitur tamen in catalogo sanctorum propter victoriam quam a Deo obtinuit, sicut et alii sancti.

Ad quartum dicendum, quod in periculum personæ vergens votum non est servandum, quia nullus potest aliquid vovere in periculum personæ suæ; et ideo tutum est quod in talibus quæratur dispensatio superioris; si tamen eam non daret, et periculum immineret, posset secure frangere votum. Posset autem periculum imminere vel ex infirmitate vel ex paupertate, ut si non habeat aliud ad comedendum quam illud a quo vovit abstinere.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ex jam dictis patet quod votum non potest emitti ab aliquo nisi de his quæ subjacent voluntati ejus; et ideo ille qui est sub potestate alterius constitutus, quantum ad ea in quibus ei subjacet, vovere non potest, quia talia non subjacent ejus voluntati. Similiter etiam illi qui non habent usum liberi arbitrii, sicut aliqui qui non sunt sanæ mentis, vovere non possunt, nec etiam pueri ante annos pubertatis.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod servit homo domino suo carnali, servit spirituali; unde Apostolus propter conscientiam eis esse serviendum docet; et quia hoc est necessitatis, non potest per id quod non est necessitatis, impediri; sicut nec illud quod cadit sub præcepto, potest per id quod cadit sub consilio, tolli.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, non est sub potestate alterius, si sit liberæ conditionis, quantum ad ea quæ ad personam suam spectant; et ideo sicut talis invitis parentibus potest matrimonium contrahere, ita invitis eis potest religionem profiteri; sed quantum ad res domesticas non potest aliquid vovere sine consensu patris.

Ad tertium dicendum, quod quamvis religiosus non teneatur ad obediendum in omnibus quæ ei possent imperari, tamen tenetur ad obediendum quantum ad omne tempus de his quæ sibi imperari possunt, sicut et servus non est exemptus aliquo tempore a servitio domini sui; et ideo nullum tempus est eis vacans, quo possint quodlibet facere. Et quia omne votum est aliquo tempore complendum, ideo sicut nec servus ita nec religiosus aliquod votum emittere potest sine consensu sui superioris.

Ad quartum dicendum, quod in his in quibus uxor viro tenetur, et e converso, neuter potest vovere sine mutuo consensu, sicut patet patet de voto continentiæ. Sed quia in dispensatione domus et regimine vitæ mulier est subjecta viro; et non e converso; ideo vir potest in talibus vovere sine consensu uxoris, sed non e converso.

ARTICULUS II.

Utrum votum convenienter dividatur in commune et singulare [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod votum inconvenienter dividatur in commune et singulare. Quia divisum debet secundum eamdem rationem prædicari de dividentibus. Sed votum non eadem ratione prædicatur de voto commu-

[1] Ubi supra in Jerem. VII; et alibi arguit eum temerarii voti.

[2] 2-2. *Summ. theol.*, q. LXXXVIII, a. XII.

ni et singulari; quia singulare proprie est votum, non autem commune, ut ex dictis patet. Ergo est incompetens divisio.

2 Præterea, singulare non dividitur contra commune, sed magis proprie contra universale. Ergo et votum deberet hic dividi in singulare et universale.

3. Præterea, omne votum sui transgressione inducit speciale peccatum. Sed votum commune sui transgressione non inducit speciale peccatum; quia sic homo post baptismum quolibet peccato peccaret dupliciter. Ergo non est votum aliquod commune.

4. Præterea, ille qui non habet usum liberi arbitrii, non potest votum emittere. Sed baptismum suscipit aliquis non habens usum liberi arbitrii. Ergo in baptismo non fit aliquod votum quod commune dici debeat.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod votum non convenienter dividatur in privatum et solemne. Est enim aliquod votum publicum quod non est solemne nec privatum. Ergo non est sufficiens prædicta divisio.

2. Præterea, divisio debet esse per ea quæ sunt essentialia rei. Sed privatum et solemne non dividunt votum per aliquod quod sit ei essentiale; quia votum essentialiter est quædam obligatio Deo facta; quantum autem ad Deum non differt obligatio utrum fiat in secreto, vel coram pluribus. Ergo prædicta divisio est incompetens.

3. Præterea, quando aliquod communi divisione per se dividitur, oportet quod divisa specie differant. Sed votum privatum et solemne non differunt specie; quia sic non posset aliquod votum privatum solemnizari, cum species non transeant in invicem. Ergo prædicta divisio est incompetenter data de voto.

4. Præterea, sicut votum habet quædam quæ pertinent ad solemnitatem, ita matrimonium, et alia sacramenta. Sed in matrimonio non distinguitur simplex matrimonium a solemni. Ergo nec in voto talis distinctio esse debet.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod votum non solemnizetur per professionem ad certam regulam, et per ordinis sacri susceptionem, ut quidam dicunt. Solemnitas enim ponitur differentia voti communiter dicti. Sed quædam vota sunt quæ non habentur sub aliqua certa regula, neque sunt ordini sacro annexa, sicut votum peregrinationis. Erga illa duo non sufficiunt ad solemnitatem voti faciendam.

2. Præterea, dicitur etiam a quibusdam, quod votum solemnizatur per susceptionem habitus religionis. Sed quandoque suscipitur habitus religionis sine professione vel ordinis susceptione. Ergo etc.

3. Præterea, ante constitutionem certarum regularum potuit votum solemnizari etiam sine ordinis susceptione. Sed nunc non minus possunt se homines obligare Deo quam prius. Ergo et nunc solemnitas voti potest esse sine professione certæ regulæ.

4. Præterea, professio certæ regulæ potest fieri in privato. Sed votum solemne hic contra privatum dividitur. Ergo professio certæ regulæ non est sufficiens ad votum solemnizandum.

Sed contra, effectus voti solemnis proprius est dirimere matrimonium contractum. Sed solum votum quod est annexum ordini, et quod est ad certam regulam, dirimit matrimonium contractum. Ergo solum his modis votum solemnizatur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod divisio illa qua votum dividitur in singulare et commune, est divisio analogi quod prædicatur per prius et posterius de suis dividentibus, sicut ens de substantia et accidente. Cum enim votum sit obligatio ex voluntate facta, necessitas autem voluntarium excludat; illud votum quod nihil habet necessitatis, dicitur per prius votum, quasi habens complete rationem voti; et hoc est votum singulare, quod est de illis ad quæ non tenemur. Illud autem votum quod habet aliquid necessitatis, habet incomplete rationem voti, et ideo dicitur per posterius votum; et hoc est votum commune, quod est de his ad quæ omnes tenentur, quorum est necessitas conditionata, non absoluta, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de divisione univoci; et talis non est hic.

Ad secundum dicendum, quod votum commune est quidam singularis actus, et a singulari persona emissum; unde non posset convenienter dici universale; sed

dicitur commune ratione horum de quibus est, ad quæ omnes tenentur.

Ad tertium dicendum, quod transgressio voti communis non facit speciale peccatum, sed addit peccato specialem deformitatem : magis enim peccat baptizatus eodem genere peccati quam non baptizatus, ut patet Hebr. x, 29 : *Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Et ideo non frustra emittitur, cum aliquam obligationem addat, sicut lex scripta addit aliquam obligationem supra legem naturæ ; et ita non facit aliud peccatum, sed novam deformitatem addit.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de votis quæ sunt de his ad quæ non omnes tenentur. Sed ex hoc quod vice pueri patrinus votum commune emittit, nihil puero deperit, quia ad idem alias esset obligatus : nec obstat quod sit major obligatio, quia huic præponderat magnitudo beneficii quæ impenditur. Non enim injuriam facit puero qui pro eo beneficium accipit ab aliquo, cui postea puer ad annos discretionis veniens, ad servitium vel gratiarum actionem teneatur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod divisio voti in privatum et solemne, est divisio totius potestativi in partes suas, cujus perfecta virtus est in una suarum partium ; in aliis autem quædam ipsius participatio, sicut anima dividitur in rationalem, sensibilem, et vegetabilem. Virtus autem voti est obligatio : quæ quidem virtus complete est in voto solemni, cujus obligatio nullo casu irritari potest ; sed est incomplete in voto privato, cujus obligatio aliquo casu irritatur, ut dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod votum potest dici publicum dupliciter. Uno modo per se, quia habet aliquid annexum, unde in publicum venire debeat ; sicut cum quis recipit ordinem sacrum, per quem minister Ecclesiæ constituitur ad publice Deo serviendum. Alio modo per accidens ; sicut quando in notitiam plurimorum venit. Et quia rei judicium non variatur per id quod est per accidens, sed secundum id quod est per se ; ideo votum publicum secundo modo in idem computatur quod privatum ; sed publicum primo modo distinguitur a privato ; et hoc est solemne.

Ad secundum dicendum, quod dicta divisio datur per ea quæ sunt essentialia voto. Illud enim ex quo votum habet vim obligandi, est sibi essentiale. Unde non est verum quod æqualiter obligent omnibus modis, nec quo ad Deum, nec quo ad homines ; sed aliquo modo æqualiter obligant, ut dicetur.

Ad tertium dicendum quod naturalis est ordo quo fit progressus de imperfecto ad perfectum ; unde et in totis potestativis fit progressus ab una parte in aliam ; sicut embryo prius habet animam vegetabilem aliquo modo quam sensibilem, et sensibilem quam rationalem ; et similiter etiam non est inconveniens quod idem votum primo sit privatum, et postea publicum.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium et alia sacramenta habent plenum effectum suum prætermissis his quæ ad solemnitatem sacramenti pertinent, propter hoc quod habent efficaciam ex virtute divina, et non ex institutione humana ; sed votum quod obligat per id quod ab homine est, non habet perfectam vim obligandi nisi debita solemnitate adhibita ; et ideo votum distinguitur per solemne et non solemne ; non autem matrimonium vel aliquod aliud sacramentum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod votum, ut dictum est, dicitur solemne ex hoc quod habet completam vim obligandi. Ea enim ad solemnitatem rei pertinere dicuntur quæ ei completum esse tribuunt. Votum autem, cum essentialiter sit promissio, complementum suæ virtutis accipit sicut et promissio ; cujus quidem obligatio tunc completur quando aliquis hoc quod promittit, in præsenti dat, quodammodo ponens eum cui fit promissio in corporali possessione alicujus rei, unde habere possit quod promittit ; sicut si aliquis fructus agri promitteret, et promittendo agrum daret ; et similiter si servitium aliquod promitteret, et se in servum daret. Et ideo tunc votum solemnizari dicitur quando aliquis præsentialiter se dat Deo divinis se servitiis mancipando : quod quidem fit per ordinis sacri susceptionem, et per professionem certæ regulæ debito modo factæ ; scilicet in manum ejus qui debet recipere ; et aliis circumstantiis servatis quæ secundum jura determinantur ; alias non esset votum solemne, quantumcumque quis profiteretur ; quia ex tali professione non fieret sub potestate eorum qui religioni præsunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum solemnitas voti sit ex hoc quod res ipsa datur, unde promissio impleatur, quando aliquid temporaliter solvendum promittitur, non potest solemne votum esse, sicut est votum peregrinationis, vel aliud hujusmodi. Nec obstat quod solemnitas differentia voti communiter sumpti ponitur : quia etiam anima rationalis, in qua est perfecte ratio vitæ, non est in omnibus viventibus, quamvis rationale ponatur differentia animalis simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod habitus religionis est duplex : quidam qui non professis dari solet ; alius qui datur professis ; et si in quibusdam religionibus utrisque idem habitus detur, tamen in professione consuevit habitus benedici ; et habitus sic benedictus quasi alius computatur. Primus ergo habitus non sufficit ad solemnizandum votum, etiam prius emissum ; sed secundi habitus susceptio solemnizat votum, quia est quædam præsumpta professio ; contra quam præsumptionem etiam non admittitur probatio, si serventur debitæ circumstantiæ ; sicut quod detur habitus ab eo qui dare possit, et eoram fratrum multitudine. Si enim aliquis in domo sua talem habitum suscepisset, non propter hoc præsumeretur votum solemnizasse ; et ideo habitus susceptio, non debet poni alia causa solemnitatis, quia non solemnizat votum nisi inquantum est professio quædam præsumpta.

Ad tertium dicendum, quod antequam essent istæ regulæ quæ modo sunt, erat aliquis modus vivendi ab Ecclesia approbatus, quo aliqui ad ea quæ supererogationis sunt, se obligabant ; et tunc certi temporis [1] obligatio ad illum [2] modum vivendi idem faciebat quod nunc obligatio ad certam regulam,

Ad quartum dicendum, quod votum hoc non dicitur privatum quod ad notitiam paucorum venit ; sed quod [3] non habet unde oporteat ad notitiam deduci. Ille autem qui professionem in occulto facit, ut si in domo sua faciat in manu ejus qui eam recipere possit, facit votum quod habet unde in publicum deduci debeat ; quia oportet eum sæcularem vitam dimittere, et in claustro cum aliis sui ordinis conversari.

[1] Forte : « tenoris. »
[2] Sic cod. — Parm : « alium. »
[3] Parm : « quia. »

ARTICULUS III.

Utrum votum obliget, ut semper necesse sit illud observari [4].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod votum non obliget, ut semper necesse sit illud observari. Nullus enim obligari potest ad impossibile. Sed aliquando impossibile est votum observari, sicut patet in illa quæ vovit virginitatem et corrumpitur. Ergo non est necessitatis votum servare.

2. Præterea, effectus non potest esse firmior sua causa. Sed causa dans firmitatem suo voto est deliberatio, ut ex definitione prius posita [5], patet. Cum ergo deliberatio humana non habeat necessariam firmitatem, quia cogitationes hominum sunt timidæ, et incertæ providentiæ nostræ, ut dicitur Sapien. IX, 14 ; videtur quod votum non obliget de necessitate ad observandum.

3. Præterea, juramentum strictius obligat quam votum : quia veritas divina, ex qua juramentum obligat, est efficacior quam deliberatio humana, ex qua obligat votum. Sed juramentum non obligat ad hoc quod observetur de necessitate ; quia quandoque potest sine peccato frangi, sicut quando vergit in deteriorem exitum. Ergo nec votum obligat ad hoc quod semper necesse sit observari.

4. Præterea, votum quandoque fit sub conditione, sicut vovit Jacob Genes. XXVIII, 20 : *Si * Deus meus mecum fuerit ..... erit mihi Dominus in Deum.* Sed tale votum non obligat conditione non extante. Ergo non omne votum de necessitate obligat. (* *Si fuerit Deus mecum.*)

5. Præterea, ille qui moratur in religione ultra tempus probationis determinatum, etsi ore non profiteatur, votum interpretatum fecisse dicitur. Sed hoc votum, ut videtur, non necesse est eum observare, quia nihil ipse promisit : nec videtur teneri semper ad ea quæ votum professionis continet ; cum quandoque tempore probationis non videntur statuta regulæ observari, et ipse non intendit intrare monasterium, nisi ut viveret sicut alii vivunt. Ergo videtur quod non omne votum obliget, ut necessario servetur.

[4] 2-2 *Summ. theol.*, q. LXXXVIII, a. 3.
[5] a. 1, quæstiunc. 1.

6. Præterea nullus obligatur ad id quod dependet ex arbitrio alieno, sicut cum quis vovet intrare aliquod claustrum religionis ; est enim in potestate illorum eum recipere vel non. Ergo si ipsi nolint, non videtur quod obligetur ad votum solvendum.

7. Præterea, quicumque tenetur ad aliquid sine temporis determinatione, tenetur ad statim. Si ergo votum obligaret, qui facit votum et non determinat tempus, teneretur ad statim solvendum ; quod non videtur verum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. XXIII, 21 : *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere.*

Præterea, Augustinus dicit, epist. CXXVII, col. 485, t. 2, quod vovere est voluntatis, sed reddere necessitatis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum præjudicat debiliori. Sed vinculum voti est fortius quam vinculum matrimonii ; quia hoc fit homini, illud Deo. Ergo vinculum voti præjudicat vinculo matrimonii.

2. Præterea, præceptum Dei non est minus quam præceptum Ecclesiæ. Sed præceptum Ecclesiæ adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur ; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo, cum servare votum sit præceptum divinum, videtur quod cum quis contra votum [1] matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex, nunquam potest carnaliter commisceri uxori sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio mediæ. Constat quod ille qui post simplex votum continentiæ matrimonium contrahit, mortaliter peccat ; quia, secundum Augustinum in l. *De bono viduit.*, c. IX, col. 437, t. VI, virginitatem voventibus non solum nubere, sed velle nubere damnabile est. Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiæ nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primo carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat ; et eadem ratione omnibus aliis vicibus ; quia peccatum primo commissum non potest excusare a peccato sequenti.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiæ facit, nunquam potest petere sine peccato debitum ; quia hoc est manifeste [2] contra voluntatem continentiæ, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est quod Clemens Papa [3] dicit, quod votum simplex impedit contrahendum matrimonium, sed non dirimit contractum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam votum solemne dirimat matrimonium contractum. Quia, sicut *Decretalis* Cælestini III, cap. « Rursus » de clericis vel voventibus, dicit, apud Deum non minus obligat votum simplex quam votum solemne. Sed matrimonium acceptatione divina stat vel dirimitur. Ergo cum votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Præterea, votum solemne non addit ita validum robur supra votum simplex sicut juramentum. Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

3. Præterea, votum solemne, nihil habet quod non possit votum simplex habere ; quia votum simplex habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut et solemne. Similiter Ecclesia posset et deberet statuere quod votum simplex dirimat matrimonium contractum [4] ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec solemne votum dirimere debet.

Sed contra est, quod ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo di-

[1] Parm. addit : « divinum. »
[2] Parm : « expresse. »
[3] Alexander III, *Extra*, c. « Meminimus », et « Consuluit. »
[4] Addit Nicolai : sicut et votum solemne.

gnius quam materiale matrimonium. Sed matrimonium materiale prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

Præterea, hoc etiam probari potest per multas auctoritates quæ in *Littera* ponuntur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod votum, ut ex dictis patet, est quidam promissionis contractus inter Deum et hominem. Unde cum contractus bonæ fidei inter homines factus obliget ad necessariam observationem, multo fortius votum quo homo Deo aliquid promittit, in his dumtaxat ad quæ votum se extendit; in illis autem ad quæ votum non se extendit, obligatio voti non habet locum : et ideo qui votum rite factum prætermittit, mortaliter peccat, quia fidem quam cum Deo iniit, frangit.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod votum fiendum impediret si præsens esset, etiam voto facto obligationem aufert; unde cum de impossibili non possit esse votum, ut dictum est; si aliquid fiat impossibile post voti emissionem, quod prius erat possibile [1], obligatio voti quantum ad illud tollitur; ut si quis dives voverit ædificare Ecclesiam, quod postmodum perficere non possit paupertate superveniente, non obligatur ex voto ad implendum. Sed tamen in hoc distinguendum est dupliciter. Uno modo, quia vel omnino factus est impotens; et tunc non tenetur simpliciter ad hoc quod vovit; vel est factus impotens ad totum perficiendum, quamvis non ad partem; et tunc ad illud quod potest, remanet obligatus. Alio modo distinguendum est, utrum ex sua culpa impotentiam incurrerit; quia tunc oportet recompensare per pœnitentiam; vel non ex culpa sua, et tunc non tenetur ad aliquam recompensationem. Illa ergo quæ virginitatem vovit, si corrupta est, quamvis non possit virginitatem reddere, tamen potest reddere continentiam; et ad hoc remanet obligata, et ulterius ad pœnitentiæ lamentum, per quod virginitatem amissam Deo recompensat : quod quidem etsi non sit æquivalens simpliciter, est tamen æquivalens quantum ad reputationem Dei, qui non exigit ab homine ultra posse.

Ad secundum dicendum, quod quamvis deliberatio sit causa variabilis, tamen rectitudo legis naturalis, quæ dictat quod promittitur Deo esse servandum, est invariabilis ; et hoc dat necessariam obligationem voto.

Ad tertium dicendum, quod sicut juramentum quod vergit in deteriorem exitum, non est servandum, ita nec votum. Unde Isidorus dicit, lib. II *Synonymorum*, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 858, et habetur in *Decre.* causa XXII, qu. IV, cap. « In malis », col 1141 : « In turpi voto muta decretum ; » quia votum non extendit se ad illicita, vel minus bona, ut dictum est. Nec differt utrum tunc fuerit illicitum quando votum emissum est, vel postmodum illicitum fiat.

Ad quartum dicendum, quod illud quod sub conditione vovetur, non vovetur simpliciter ; et ideo non obligat nisi illa conditione extante.

Ad quintum dicendum, quod votum interpretatum obligat sicut et votum oretenus emissum : unde si aliquis post tempus probationis in monasterio remanserit, obligatur ex voto interpretativo ; nisi forte propter aliquam causam fuerit sibi terminus [2] protelatus, vel consueverit aliis protelari ; quia tunc non facit votum interpretatum ultra annum stans ; et talis qui interpretatum votum fecit, ad tria vota religionis principalia in omni casu tenetur ; sed [3] ad alias observantias, quarum trangressio [4] ex dissimulatione prælatorum inducitur, qui dum videntes non corrigunt indulgere videntur, non videtur [5] obligari, et præcipue si sit simplex, qui talia discernere sufficienter nesciat.

Ad sextum dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate causatur ; unde si in vovendo prius cogitavit de religionem intrando, et postea elegit talem religionem vel talem locum, obligatur simpliciter ad religionem ; unde si non potest in illa quam elegit, recipi, debet aliam quærere. Si autem primo et principaliter cogitavit de tali religione vel tali loco, in voto suo intelligitur hæc conditio, si illi volunt eum recipere ; alias esset indiscretum votum ; unde conditione non extante non obligatur. Si autem du-

[1] Al. : « impossibile. »
[2] Parm : « annus. »
[3] Al. : « deest sed. »
[4] Al. : « transgressor. »
[5] Al. : « non videntur,... si sint simplices,... nesciant.

bitet quomodo se in vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat.

Ad septimum dicendum, quod si quando quis vovit, puta se intraturum religionem, intendebat se ad statim obligare, vel ad arbitrium alienum, non potest ulterius differre etiam propter debita solvenda ; sed ille qui eum recipit, tenetur ea persolvere. Si autem in vovendo de debitis cogitabat, probabiliter præsumi potest quod non intendebat se obligare antequam de rebus suis disposuisset. Quando autem timet rationabiliter perpetuum impedimentum, tenetur ulterius non differre.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius ; promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur ; et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus corporis sui ; et ideo potest ipsum dare alteri, scilicet uxori, in qua datione matrimonii sacramentum consistit, quod indissolubile est ; et propter hoc, votum simplex quamvis impediat contrahendum, quia peccat matrimonium contrahens post votum simplex continentiæ, tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum quam matrimonium quantum ad illud cui fit et ad quod ligat, quia per matrimonium ligatur homo uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi matrimonium est fortius vinculum quam votum simplex ; quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est ; potior autem semper est conditio possidentis. Sed quantum ad hoc simili modo obligat votum simplex sicut sponsalia ; unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum, quod præceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, inquantum est præceptum Dei vel Ecclesiæ, quod dirimat matrimonium contractum, sed inquantum facit quod consanguineæ [1] corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit præceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet ; et ideo ratio non sequitur ; ponitur enim pro causa quod non est causa.

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de præsenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem carnaliter sine peccato mortali ; quia adhuc restat sibi facultas implendi continentiæ votum ante matrimonium consummatum, ut ex dictis [2] patet. Sed postquam jam matrimonium consummatum est, est sibi factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua ; et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex dictis patet ; tamen debet lamentum pœnitentiæ recompensare pro continentia non servata.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea quibus non est factus impotens votum continentiæ servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum ; propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere ; et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier petat expresse sive interpretative, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti ; tunc enim sine peccato reddere potest ; et præcipue si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quod non sunt pares in matrimonii actu : quia quilibet potest hoc quod suum est abrenuntiare. Quidam tamen dicunt, quod potest et petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si recte inspiciatur, hoc est exigere interpretative.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod omnes dicunt, quod votum solemne sicut impedit matrimonium contrahendum, ita dirimit matrimonium contractum.

Quidam autem assignant pro causa

[1] Parm. « consanguinei. »

[2] Dist. xxvii, q. ii, a. iii, quæstiunc. 2.

scandalum. Sed hoc nihil est; quia etiam votum simplex quandoque scandalum habet, cum sit quodammodo publicum quandoque ; et præterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitæ, quæ non est propter scandalum dimittenda.

Et ideo alii dicunt, quod hoc est propter statutum Ecclesiæ. Sed hoc etiam non sufficit ; quia secundum hoc Ecclesia posset contrarium statuere ; quod non videtur verum.

Et ideo dicendum cum aliis, quod votum solemne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum, inquantum scilicet homo per ipsum amisit sui corporis potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet ; et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris ad matrimonium contrahendum ; et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo votum prædictum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam solemne in his quæ ad Deum spectant, sicut est separatio a Deo per peccatum mortale ; quia mortaliter peccat frangens votum simplex sicut solemne, quamvis gravius sit peccatum frangere solemne, ut sic comparatio in genere accipiatur, non determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod sit æqualis obligationis etiam in genere ; quia [1] ad quædam obligat votum solemne et non simplex.

Ad secundum dicendum, quod juramentum plus obligat ex parte ejus quo fit obligatio, quam votum; sed votum solemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur, quod non fit per juramentum; et ideo non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet ; et ideo ratio ex insufficienti procedit.

ARTICULUS IV.

Utrum in voto possit fieri dispensatio [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto non possit fieri dispensatio. Votum enim commune minimum habet de ratione voti. Sed in voto communi nullus potest dispensare. Ergo nec in voto singulari.

2. Præterea, reddere vota est de lege naturali ; quia qui non reddit, mentitur ; quod est contra legem naturalem. Sed nullus potest dispensare contra mendacium, aut contra illud quod est de lege naturali. Ergo nullus potest dispensare in voto.

3. Præterea, per dispensationem non debet prætermitti majus bonum pro minori bono. Sed *ponderatio* * *non est digna continentis animæ*, ut dicitur in lib. Eccli. cap. XXVI, 20; quia pars contemplativorum, qui significantur per Mariam, est optima, quia ipsa optimam partem elegit, ut dicitur Luc. x, 42. Ergo, ad minus in voto continentiæ, quod ad statum contemplationis pertinet, dispensari non potest.

* *Ponderatio non est digna.*

4. Sed contra, nullum votum est licitum quod vergit in personæ periculum. Sed potest esse quod continentia servata vergat in periculum personæ. Ergo ad minus in casu illo votum continentiæ potest dispensari.

5. Præterea, sicut monachi tenentur ad continentiam, ita ad paupertatem et obedientiam. Sed potest dispensari cum eis quantum ad votum obedientiæ et paupertatis, ut patet in illis qui ad prælationes assumuntur. Ergo et in voto continentiæ.

QUÆSTIUNCULA II

Ulterius. 1. Videtur quod quilibet prælatus possit in voto dispensare. Quilibet enim prælatus ad hoc constituitur quod utilitati subditorum provideat. Ergo si utilitas subditorum requirat, potest dispensare.

2. Præterea, ex hoc aliquis potest dispensare in voto quod est constitutus dispensator mysteriorum [3] Dei. Sed hoc competit cuilibet prælato. Ergo etc.

Sed contra, quia in corpore humano quædam sunt actiones quæ solis principalibus membris conveniunt, et quædam etiam soli capiti. Sed in Ecclesia vicem capitis tenet Papa, et vicem principalium membrorum prælati majores, ut Episcopi. Ergo aliquæ dispensationes sunt quas solus Papa potest facere.

[1] Nicolaius addit nempe.
[2] 2-2 *Summ. theol.*, q. LXXXVIII, a. X.

[3] Al. : « ministeriorum. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nullum votum possit commutari. Levit., ult. 9: *Animal quod immolari potest Domino, non potest* mutari nec in melius nec in pejus.* Ergo si sit votum licitum, non potest mutari.

* *Mutari non poterit, id est, nec melius malo, nec pejus bono.*

2. Præterea, si posset mutari, præcipue posset mutari in melius. Sed hoc non potest : quia Bernardus dicit de bene ordinatis monasteriis, *De præc. et dispensat.* c. XVI, 545, col. 274, t. II : « Nullus meo consilio egredietur desiderio arctioris vitæ sine superioris licentia. » Ergo etc.

Sed contra est, quod licet semper proficere. Ergo potest etiam votum in melius commutari.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod propria auctoritate possit aliquis votum commutare. Quia si aliquis post votum terræ sanctæ voveat religionem intrare, liberatus est, si impleat secundum, ut *Decret.* dicit, de voto et voti redempt., cap. « Scripturæ. » Sed potest propria auctoritate religionem vovere. Ergo et propria auctoritate potest votum commutare.

2. Præterea, ille qui fecit aliqua vota in sæculo, non videtur ad illa teneri postquam est claustrum ingressus, ut quidam dicunt. Sed potest propria auctoritate ingredi claustrum. Ergo. etc.

3. Præterea votum temporale exceditur a perpetuo sola duratione. Sed aliquis potest propria auctoritate commutare votum temporale peregrinationis in votum perpetuum religionis, ut dictum est. Ergo eadem ratione potest mutare propria auctoritate votum minus diuturnum in votum diuturnius, sicut minoris peregrinationis in majorem.

Sed contra, commutatio est quædam dispensatio. Sed nullus potest propria auctoritate dispensare in voto suo. Ergo nec commutare.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod quodlibet votum potest per prælatos Ecclesiæ dispensationem habere pro libito prælati : quia, ut dicunt, in quolibet voto intelligitur conditionaliter voluntas prælati superioris, scilicet Papæ, ad cujus dispensationem pertinent actus subditorum omnium ; et ideo cum voluerit, ille summus prælatus poterit relaxare obligationem voti, ut non teneatur votum implere, quia conditio non extat. Sed hoc non videtur bene dictum : quia quædam sunt in quibus est homo ita liber sui, quod etiam contra præceptum Papæ potest illa facere ; sicut continere, et alia consilia divina ; unde absolute et sine conditione voluntatis alicujus prælati potest talia [1] vovere.

Et ideo alii dicunt, quod nullum votum recipit dispensationem secundum quod dispensatio est juris relaxatio, sed solum [2] secundum quod est juris declaratio : quia Papa potest declarare hoc jus, quod quando fit recompensatio majoris boni, potest dimitti minus bonum ad quod se quis obligavit. Sed hoc etiam non videtur verum : quia declarare jus non est novum jus facere, sed illud quod in jure erat, manifestare. Unde secundum hoc nunquam per dispensationem voti fieret non contra jus quod erat prius contra jus, sed solum quod videbatur contra jus, et non erat.

Et ideo aliter dicendum, quod in voto potest dispensari, etiam secundum quod dispensatio est juris relaxatio ex aliqua legitima causa. Quia enim votum de illicito esse non potest, non autem licet subtrahere alicui quod ei debetur; ideo per votum alicujus non potest fieri præjudicium suo prælato, quin debeat ejus mandatis parere, cum fuerit opportunum; unde si prælatus videat expedire aliqua rationabili causa, vel propter ipsum qui vovit, vel propter alios, quod votum non servet, potest eum ab observatione voti deobligare, qui alias de jure obligatus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quæ cadunt sub voto communi, non solum obligatur aliquis ex voto, sed ex lege naturali, et præcepto divino ; et ideo ex parte ista est quod non possit habere dispensationem, sicut alia vota.

Ad secundum dicendum, quod observare votum durante voti obligatione, est de lege naturali ; sed cessante obli-

[1] Parm : « alia. »

[2] Parm. omittit : « solum. »

gatione voti, non est observatio ejus de lege naturali. Cessat autem ejus obligatio vel ex se, ut quando servatum vergeret ad deteriorem exitum ; et tunc per declarationem superioris, si facultas petendi adsit, debet observatio voti prætermitti ; vel ex auctoritate superioris, qui aliud magis (necessarium) judicat, et in voto dispensat. Nec tamen ex hoc homo mendacium incurrit, quod votum non servat in tali casu : quia homo de futuris debet habere pias conditiones adjunctas, vel explicite vel implicite, ut patet Jacobi IV.

Ad tertium dicendum, quod de voto continentiæ est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod nullus potest dispensare ; sed hujusmodi ratio diversa redditur a diversis. Quidam enim dicunt, quod hoc ideo accidit, quia votum continentiæ non potest prætermitti sine hoc quod ad contrarium voti aliquis delabatur, quod nunquam licet. Sed votum paupertatis potest prætermitti aliquo modo qui non directe erit contra votum, sicut cum aliquis habet pecuniam non suo, sed Ecclesiæ nomine. Sed hoc nihil est : quia sic votum de abstinendo aliqua die determinata a carnibus, non reciperet dispensationem, aut votum de peregrinatione ; quod est absurdum. Et ideo alii assignant aliam rationem, dicentes, quod hoc convenit, quia votum continentiæ non recipit recompensationem melioris, eo quod *non est digna ponderatio animæ continentis* : vel ideo quia per continentiam homo de domestico inimico triumphum capit, ut quidam dicunt : vel ideo quia per religionem homo perfecte conformatur Christo. Unde in voto continentiæ, quod in voto religionis includitur, et in aliis votis essentialibus religioni, non potest dispensari, ut quidam dicunt. Sed hoc etiam non videtur sufficienter dictum ; quia bonum commune est multo melius quam bonum privatum, propter quod etiam homo interdum ab horto sanctæ contemplationis removetur, quæ optima pars est, judicio Domini, Luc. x, ut communi utilitati proximorum vacet.

Et ideo alii dicunt probabilius, si communis utilitas totius Ecclesiæ aut unius regni vel provinciæ exposcerent, posse convenienter et in voto continentiæ et in voto religionis dispensari, quantumcumque esset solemnizatum : non enim per votum potest se homo deobligare ab eo in quo tenetur alteri, ut dictum est ; unde talis posset imminere necessitas quod posset alicui juste prohiberi ne continentiam aut religionem voveret ; et eadem necessitate manente, potest etiam in voto dispensari jam facto.

Sed quia rationes in contrarium factæ non recte procedunt ; ideo dicendum ad quartum quod, bonum continentiæ est multo dignius quam salus corporalis ; et ideo periculum corporalis mortis non est sufficiens ratio ut in voto continentiæ dispensetur ; unde etiam non peccat in tali casu existens quod continentia videretur vergere in periculum personæ, si continentiam voveat, præcipue cum possit illi periculo per alia remedia obviari ; sicut non peccat qui propter aliquod opus virtutis se mortis periculo exponit.

Ad quintum dicendum, quod cum illis qui assumuntur a statu religionis in statum prælationis non dispensatur in principalibus votis religionis , quia illa quæ possidere dicuntur, non suo nomine, sed Ecclesiæ possident , unde nihil per hoc præjudicatur voto paupertatis ; similiter nec voto obedientiæ, quia obedientia respicit statum prælationis in altero cui obedire tenetur. Et ideo quod ille qui sub prælato esse desistit, non teneatur alicui obedire, non est ex hoc quod obligatio voti deficiat ex parte voventis, sed quia subtrahitur prælatio ex parte altera cui obedire tenebatur. Unde monachus, qui Abbati obedientiam promittit, si ipse fiat Abbas, non tenetur obedire alteri Abbati, quia jam non habet Abbatem.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod plenitudo potestatis in dispensando residet penes summum Pontificem ; alii autem participant de hac potestate quantum eis concessum est, ut quia omnes ad unum recurrere non possunt, per inferiores dispensationem recipere possint ; unde in votis illis quæ non de facili dispensationem recipiunt, nec frequenter, sed raro, sicut votum religionis et alia hujusmodi vota perpetua, solus Papa dispensare potest ; in aliis autem temporalibus votis, sicut peregrinationum et jejuniorum et hujusmodi, possunt etiam Episcopi dispensare, nisi aliquod horum sibi Papa reservaverit, sicut dispensatio in voto terræ sanctæ.

Ad primum ergo dicendum quod non quidquid utile est subdito potest sibi

per prælatum quemlibet adhiberi, sed majora majoribus reservantur; sicut non quilibet medicus potest cuilibet morbo occurrere, sed in periculosioribus morbis peritiores medici requiruntur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnes sint dispensatores mysteriorum Dei, non tamen æqualiter ; et ideo non oportet quod omnes in omnibus dispensare possint.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod inter commutationem voti et dispensationem hoc interest, quod quando votum commutatur, vovens absolvitur ab uno et ligatur ad aliud ; sed quando in voto dispensatur, simpliciter a voto absolvitur sine hoc quod ad aliud ligetur ; unde minus importat voti commutatio quam dispensatio ; et ideo cum ex causa rationabilii in voto dispensari possit, potest etiam votum commutari, vel quia illud in quod fit commutatio, est minus periculosum.

Ad primum ergo dicendum, quod animal immolatitium ex ipso voto destinabatur ad cultum Dei ; et ideo jam quodammodo sanctum erat, et propter hoc non poterat ad communes usus deduci. Et similiter etiam nunc si aliquis vovet religionem intrare, non potest alium ponere loco sui in religione : similiter etiam si vovet ire in terram sanctam, non potest alium loco sui mittere, nisi per dispensationem superioris. Secus autem est in aliis votis, in quibus persona determinata non destinatur ad specialem cultum Dei.

Ad secundum dicendum, quod Bernardus loquitur consulendo: quia quandoque ex animi levitate quidam ad statum alium transeunt sub specie arctioris vitæ : et ideo tutius est quod fiat consilio et licentia superioris prælati ; præcipue si non credat quod ipse impedimentum irrationabile præstet.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod in commutatione est quidam contractus, qui non potest perfici sine consensu utriusque partis ; unde cum homo per votum Deo se obliget, non potest fieri commutatio voti, nisi interveniat consensus ejus qui vicem Dei gerit in terris, scilicet prælati ; nisi forte unum votum ab alio includatur. Et quia votum religionis includit omnia alia vota tum ratione perpetuitatis, tum ratione obedientiæ, qua homo voluntatem suam Deo tradit, per quam sui et omnium dominus esse potest ; ideo ille qui aliquod votum temporale fecit potest non requisita alicujus prælati dispensatione religionem intrare, non obstante voto præcedente quod ingressum religionis impediret, puta peregrinationis, vel alicujus hujusmodi. Si autem duo temporalia vovit quorum utrumque est alteri compossibile, debet utrumque servare, nisi forte auctoritate superioris minus votum præcedens in majus sequens commutaverit. Si autem secundum votum sit omnino incompossibile primo, debet servare majus, et de minori secundum arbitrium prælati satisfacere.

Ad primum ergo dicendum, quod votum terræ sanctæ obligat hominem ad serviendum Deo temporaliter, et quantum ad aliquod[1] determinatum ; sed votum religionis quantum ad omnia, et secundum omne tempus ; et ideo quodammodo est ampliatio voti magis quam commutatio.

Ad secundum dicendum, quod quia per introitum religionis homo moritur priori vitæ, ideo illa vota quæ vovit in sæculari vita explenda non tenetur exsolvere ex quo religionem intrat, et præcipue quia singularitas in religionibus est periculosa, et onus religionis adeo gravat quod non manet eadem facilitas ad observandum votum quod in sæculari vita erat. Tamen quidam dicunt, quod debet prælato suo exponere, et ille, pensatis conditionibus personæ et voti, poterit cum eo dispensare. Sed secundum alios hoc non exigitur ; quia ex ipsa vi voti religionis a prioribus votis est absolutus rationalibus dictis.

Ad tertium dicendum, quod perpetuum votum respicit omne tempus : et ideo non manet aliquod tempus post ejus expletionem quo possit aliud votum temporale impleri ; sicut manet tempus ad implendum votum minus[2] diuturnum post votum magis diuturnum ; et propter hoc non est simile.

[1] Sic cod. — Parm : « determinatum tempus » sed non recte ; jam enim S. Doctor dixit : « temporaliter. »
[2] Parm : « magis... minus. »

ARTICULUS V.

Utrum virginibus voventibus continentiam debeatur speciale velum præ aliis quæ continentiam voverunt, et corruptæ sunt.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virginibus voventibus continentiam non debeatur speciale velum præ aliis quæ continentiam voverunt, et corruptæ sunt, quia tam virginitas quam continentiæ votum viris et mulieribus communia sunt. Sed viris in virginitate continentiam voventibus nihil aliud datur quam aliis qui virginitatem perdiderunt. Ergo nec virgines debent præ aliis speciale velum accipere.

2. Præterea, signa in nova lege non sunt inania, sed fructuosa ; quia sacramenta novæ legis gratiam conferunt. Sed virginale velum non videtur esse fructuosum, quia gratia non confertur in ipso ; alias esset sacramentum, et deberet corruptis dari quæ etiam indigent auxilio gratiæ ad continentiam conservandam. Ergo videtur quod virginibus non debeatur aliquod velum speciale præ aliis.

3. Præterea, consecratio quæ adhibetur viris in susceptione ordinis, est major quam illa quæ adhibetur mulieribus in velatione. Sed consecratio ordinis non exigit virginitatem in consecrato. Ergo nec mulieris velatio.

4. Præterea, nullus debet pro pœna quam sustinuit, iterum puniri. Sed aliquando mulieri pro pœna infertur quod corrumpatur, sicut patet in his quæ omnino per violentiam corrumpuntur. Ergo non debet talibus ad minus virginale velum denegari.

5. Præterea, quandoque si virginale velum corruptæ denegetur, sequitur scandalum astantium, et periculum homicidii, sicut cum aliqua est occulte corrupta. Ergo videtur quod saltem in tali casu virginibus dari debeat.

Sed contra, in officio Ecclesiæ non decet esse aliquam falsitatem. Sed in toto officio quo velantur virgines, fit mentio de carnis integritate, ut patet diligenter inspicienti. Ergo non debet velum virginale corruptis dari.

Præterea, per velationem mulier quodammodo Christo desponsatur, qui est dignior quam pontifex aliquis veteris legis. Sed in veteri lege pontifici non licebat aliquam nisi virginem desponsare. Ergo non debet aliqua nisi virgo velari.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ea quæ corporaliter in Ecclesia aguntur, signa sunt spiritualium. Sed quia corporale signum non sufficienter repræsentare potest spirituale signatum, oportet quandoque quod ad eamdem rem spiritualem signandam plura signa corporalia aptentur. Matrimonium ergo spirituale Christi et Ecclesiæ habet et fecunditatem, per quam regeneramur in filios Dei, et incorruptionem, quia Christus elegit sibi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, ut dicitur Ephes. v, 27 ; unde dicitur II Cor. xi, 2 : *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Sed corporalis fecunditas integritatem carnis non patitur ; et ideo oportuit diversis signis repræsentari spirituale conjugium Christi et Ecclesiæ quantum ad fecunditatem, et quantum ad integritatem. Sicut ergo per matrimonium carnale repræsentatur matrimonium spirituale quantum ad fecunditatem, ita oportuit aliquid esse quod repræsentaret prædictum spirituale matrimonium quantum ad ejus integritatem ; et hoc fit in velatione virginum, sicut per omnia quæ ibi proferuntur et geruntur, ostenditur ; et propter hoc solus Episcopus, cui cura Ecclesiæ committitur, virgines desponsat, velando non sibi, sed Christo, quasi sponsi paranymphus et amicus. Et quia integritatis significatio plene potest esse in continentia virginali, sed in continentia viduali est semiplena ; propter hoc etiam viduis datur aliquod velum, non quidem cum illa solemnitate qua virginibus datur.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia in matrimonio spirituali se habet ut sponsa, Christus autem ut sponsus ; per votum autem continentiæ anima Christo desponsatur ; unde non competit ut hæc desponsatio significetur in viro, sed in muliere tantum.

Ad secundum dicendum, quod in consecratione virginum, sicut et in unctione regum, et in aliis hujusmodi benedictionibus, gratia datur, nisi sit impedimentum ex parte suscipientis ; sed tamen hujusmodi sacramenta non dicuntur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut alia sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod in ordinis susceptione non consecratur aliquis in sponsum, sed in ministrum sponsi ; unde non requiritur virginitas ad significandam

integritatem spiritualis matrimonii, sicut requiritur in velatione ejus quæ consecratur in sponsam.

Ad quartum dicendum, quod illæ quæ per violentiam corrumpuntur, si nullo modo consentiant, virginitatis gloriam quoad Deum non perdunt. Sed quia valde est difficile quod in tali delectatione aliquis placentiæ motus non insurgat, ideo Ecclesia quæ de interioribus judicare non potest, cum exterius corrupta sit, eam inter virgines non velat; unde Leo Papa dicit, *Epist.* XII, cap. XIII, *Pat. lat.* t. LIV, col. 653 : « Illæ famulæ Dei quæ integritatem pudoris oppressione barbarica perdiderunt, laudabiliores erunt in humilitate et verecundia, si se incontaminatis non audeant copulare [1] virginibus. »

Ad quintum dicendum, quod nullo modo illæ quæ sunt corruptæ occulte sive a viris, sive alio modo, sunt velandæ; quia propter vitandum scandalum non debent Ecclesiæ sacramenta vel sacramentalia variari. Sed, sicut quidam dicunt, potest aliqua cautela adhiberi ad vitandum scandalum, ut scilicet illa quæ non sunt de substantia virginalis veli, ut accensio candelarum, et alia hujusmodi, fiant, mutatis occulte his quæ sunt de substantia virginalis veli, puta ut quod nomen virginitatis in castitatem varietur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de scandalo; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit ; 2° utrum sit peccatum ; 3° quibus competat ; 4° quæ sunt dimittenda propter scandalum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter assignetur definitio scandali [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignetur definitio scandali, quæ sumitur ex Glossa Matth. XVIII, super illud : *Væ mundo a scandalis*, scilicet : « Scandalum est dictum vel factum minus rectum præbens aliis occasionem ruinæ. » Scandalum enim dividitur in activum et passivum. Sed hæc definitio non potest convenire scandalo passivo. Ergo non convertitur cum definito ; et sic est incompetens.

2. Præterea, Num. XXXI, super illud : *Ulciscere prius filios Israel etc.*, dicitur quod « Scandalum est, cum recte ambulanti deceptio submittitur ad ruinam [3]. » Sed non omne dictum vel factum minus rectum est deceptio. Ergo scandali definitio est incompetenter assignata.

3. Præterea, sicut peccatum oris et operis potest alteri præstare occasionem ruinæ; ita et peccatum cordis, præcipue quando per exteriora signa in notitiam aliorum prodit. Sed in definitione præmissa tangitur peccatum oris et operis, non autem cordis. Ergo inconvenienter assignatur.

4. Præterea, occasio significat causam per accidens. Sed etiam bona interdum per accidens sunt causa malorum. Ergo non solum dictum vel factum minus rectum, præbet alteri occasionem ruinæ, sed etiam si sit rectum, debet dici scandalum.

5. Præterea, Isai. VII, 14, dicitur de Christo: *Erit in lapidem et in petram scandali.* Sed in Christo non fuit aliquid minus rectum. Ergo non est de ratione scandali quod sit aliquid minus rectum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod scandalum nomen græcum est, et impactionem significat in latino; quæ quidem proprie dicitur in corporalibus, in spiritualibus autem transumptive. Unde oportet quod spirituale scandalum, de quo loquimur, sumatur ad similitudinem corporalis impactionis; quæ quidem non fit nisi ambulanti aliquid in via objiciatur quod ei sit occasio cadendi, etiam si non cadat. Nihil autem ab alio factum, est natum casum facere ejus qui in via Dei ambulat, nisi sit aliquod minus rectum in notitiam ejus procedens vel verbo vel facto; et ideo dictum vel factum minus rectum est id ad quod spiritualiter fit impactio, et occasio datur alterius ruinæ, in quo ratio consistit scandali.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporali impactione est duo considerare; scilicet ipsam impactionem cadentis, aut ejus qui ad casum [4] disponitur, et

[1] « Comparare virginibus. »
[2] 2-2. q XLIII, a. 1.
[3] « Scandalum dicitur, ubi recto itinere ambulanti deceptio aliqua instruitur ad peccandum. » Sic Origenes, *Homil.* XXV *in numeros*, *Pat. græc. lat.* t. XII, col. 763.
[4] Parm. : « causam. »

illud ad quod fit impactio, quod dicitur obex; ita et in spirituali; et utrumque nomen scandali accepit, sed non univoce; sicut etiam fides dicitur ipsa res credita, et actus credendi. Ipsa ergo spiritualis impactio, qua aliquis ad casum disponitur, dicitur scandalum passivum; sed obex spiritualis ad quem fit impactio, dicitur scandalum activum; et sic definitur hic scandalum, quia ex dicto vel facto minus recto aliquis ad ruinam disponitur.

Ad secundum dicendum, quod tunc aliquis per se loquendo peccatum aliquod facit, quando ex intentione operatur, et non quando præter intentionem ejus peccatum accidit, sicut patet in homicidio casuali; et ideo tunc proprie aliquis scandalum facit quando ruinam proximi procurare intendit. Quicumque autem ad peccandum inducitur, decipitur : quia omnis malus ignorans, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*; et ideo ubicumque est scandalum per se loquendo, dictum vel factum minus rectum est deceptio quædam, quæ submittitur ambulanti ad ruinam. Vel dicendum quod dicitur esse deceptio, inquantum est deceptionis occasio vel causa : quia omnis peccans decipitur, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod spiritualis obex, qui scandalum dicitur, oportet quod in via ambulanti objiciatur; quod fit dum in notitiam ejus venit. Peccatum autem cordis in notitiam alterius venire non potest, nisi per signa aliqua, quæ reducuntur ad peccatum oris vel operis; et ideo in definitione scandali ponitur tantum « dictum vel factum minus rectum, » et non fit mentio de peccato cordis.

Ad quartum dicendum, quod occasio non semper nominat causam [1] per accidens sed quandoque causam per se insufficientem; et sic in definitione præmissa sumitur. Peccatum enim non potest habere ab exteriori aliquam causam sufficientem, eo quod voluntarium est; sed potest habere aliquam causam inducentem : quæ quidem causa quandoque per se nata est inclinare ad peccatum vel ex suo genere, vel ex intentione alicujus proponentis eam ad hoc quod aliquis inducatur ad peccatum; et tunc illud dicitur dare occasionem ruinæ : quandoque autem per accidens aliquis inclinatur ab aliquo in peccatum, quod de se non est natum inclinare in illud; sicut etiam in corporalibus aliquis in via plana impingit, et cadit; et tunc dicitur ipsemet sumere occasionem ruinæ, nulla sibi occasione ab exteriori data. Sed talis causa ruinæ non potest scandalum nominari; quia causæ etsi quandoque nomina sortiantur ex per se effectibus, nunquam tamen ab his quæ per accidens eveniunt nominari consueverunt.

Ad quintum dicendum, quod Christus non dicitur esse petra scandali quasi per se scandali causa, quia ipse non dedit alicui occasionem scandali; sed dicitur esse in petram scandali, ita quod propositio non ordinem causæ, sed consecutionem importet; quia ex his quæ Christus fecit, consecutum est scandalum Judæorum.

ARTICULUS II.

Utrum scandalum sit peccatum semper [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum non sit peccatum semper. Nullum enim necessarium est peccatum. Sed *necesse est ut veniant scandala*, ut dicitur Matth. XVIII, 7. Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est ex diaboli incentivo, non ex pietatis affectu. Sed Matth. XVI, ubi dicitur Petro : *Vade retro me, Satanas* *; *scandalum mihi es;* dicit *Glossa* [3] : « Error Apostoli ex pietatis affectu venit potius quam ex incentivo diaboli. » Ergo non omne scandalum est peccatum.

* *Post me, Satana.*

3. Præterea, Hieronymus dicit « Parum distant in vitio scandalizare et scandalizari. » Sed scandalum passivum, ut videtur, potest esse sine peccato, sicut et impactio corporalis quandoque est sine casu. Ergo et scandalum activum potest esse sine peccato.

Sed contra, omne dictum vel factum minus rectum est peccatum. Sed scandalum est hujusmodi. Ergo etc.

Præterea, Numer. XXXI, dicitur in *Glossa*: « Longe gravius peccatum est dare peccati causam, quam peccare. [4] » Sed

[1] Parm. omittit : « per accidens. »
[2] 2ª 2æ qu. XLIII, a. 3, 4.
[3] Sic Glossa in Matt. XVIII, v. 8, sine nomine auctoris.
[4] « Longe gravius aliis causam præbere peccati, quam ipsum unumquemque peccare. » sic Origenes, ubi supra.

quicumque scandalizat, dat causam peccandi. Ergo peccat.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit speciale peccatum. Quia secundum Philosophum in V, *Ethic.* cap. x, « omnis specialis injustificatio quandoque invenitur separata ab omnibus aliis justificationibus. » Sed scandalum non invenitur separatum ab aliis peccatis, quia semper est dictum vel factum minus rectum. Ergo non est speciale peccatum.

2. Præterea, secundum quodlibet genus peccati contingit aliquod dictum vel factum minus rectum præbens alteri [1] occasionem ruinæ. Sed hæc est definitio scandali. Ergo scandalum non est aliquod speciale peccatum.

3. Præterea, quicumque peccat coram alio, scandalizat. Sed coram alio peccare non addit supra peccatum simpliciter aliquam differentiam specificam, sed circumstantiam quamdam, sicut nec occulte peccare. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

4. Præterea, agens proportionatur patienti. Sed scandalum passivum non est speciale peccatum : quia quocumque peccato aliquis ruat exemplo alterius, scandalum pati dicitur. Ergo nec scandalum activum est speciale peccatum.

Sed contra, contingit peccare in se, in Deum, et in proximum. Sed scandalum est peccatum in proximum. Ergo est in speciali genere peccati.

Præterea, malum dicitur aliquid quia nocet, secundum Augustinum, *De moribus Manich.* cap. III, col. 1346, t. I. Sed scandalum habet specialem rationem nocumenti. Ergo est speciale peccatum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod scandalum semper sit mortale peccatum. Matth. XVIII, super illud, *Væ mundo a scandalis*, dicit : « Imminet æterna damnatio inundans propter scandala. » Sed æterna damnatio non debetur nisi propter peccatum mortale. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

2. Præterea, vita spiritualis est dignior quam corporalis. Sed qui subtrahit alicui vitam corporalem, mortaliter peccat. Ergo et qui scandalizat, cum subtrahat spiritualem vitam, inducens alterum in ruinam.

Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum præbens alteri occasionem ruinæ. Sed etiam peccatum veniale est hujusmodi quandoque. Ergo scandalum quandoque est peccatum veniale.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod duplex est scandalum ; scilicet activum et passivum, ut ex dictis patet. Passivum quidem scandalum semper peccatum est ; quia ille scandalum patitur qui aut a via Dei ejicitur, aut saltem in via retardatur; quod non potest esse sine mortali vel veniali peccato. Activum etiam scandalum semper est peccatum, quia scandalum activum semper est aliquid, quantum est de se, quod natum est inducere alterum ad peccandum; et tale semper aliquam inordinationem habet vel ex genere actus, vel saltem ex circumstantiis personæ, loci et temporis ; et ideo semper est peccatum. Sed quandoque scandalum activum potest esse sine peccato alicujus scandalum patientis ; quando scilicet aliquis, quantum est de se, dat occasionem ruinæ, sed alius non ruit ; quandoque etiam e converso est scandalum passivum sine peccato alicujus facientis scandalum, ut quando aliquis sibi sumit occasionem ruinæ ex eo quod ab altero non inordinate fit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est necessitas. Una absoluta ; sive aliquid sit necessarium per se ipsum, sicut necessarium est Deum esse ; sive ex coactione alicujus causæ exterioris, sicut violentum dicitur necessarium ; et sic non est necessarium scandala evenire. Alia est necessitas conditionata, quæ non repugnat voluntario ; et sic necesse est scandala evenire necessitate conditionata ex tribus. Primo ex ipsa præscientia et prædestinatione divina, sicut dicimus : Necesse est hoc esse, si Deus prævidit ; et talis necessitas non repugnat libertatis arbitrio ; unde super hunc locum dicit Chrysostomus, homil. LIX, col. 70, in *Matth.*, *Pat. græc. lat.* t. LXIII, col. 574. « Cum [2] dicitur, Necesse, non sponta-

[1] Parm. omittit : « alteri. »

[2] Ὅταν δὲ ἀνάγκην εἴπῃ, οὐ τὸ αὐθαίρετον τῆς ἐξουσίας ἀναιρῶν, οὐδὲ τὴν ἐλευθερίαν τῆς προαιρέσεως. Οὐ τοίνυν ἡ ῥόρρησις αὐτοῦ τὰ σκάνδαλα ἄγει· ἄπαγε· οὐδὲ ἐπειδὴ προεῖπε διὰ τοῦτο γίνεται, ἀλλ' ἐπειδὴ πάντως ἔμελλεν ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο προεῖπεν.

neum potestatis destruit, neque libertatem electionis. Non igitur prædictio ejus scandala inducit, neque quia prædixit, hoc fit ; sed quia futurum erat, propter hoc prædixit. » Secundo ex inclinatione fomitis, sicut etiam dicimus quod necesse est peccare venialiter, quamvis sit possibile singula venialia peccata vitare. Tertio ex utilitate consequente, quam Deus ex scandalis elicit, sicut omnia utilia dicuntur necessaria.

Ad secundum dicendum, quod secundum illam *Glossam* videtur quod Petrus non peccaverit volens passionem Christi impediri : quia passio Christi poterat et placere laudabiliter et displicere secundum diversa ; et tunc scandalum sumitur large pro quolibet impedimento alicui præstito in via aliqua quam prosequi intendit.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, scandalum activum est majus peccatum quam passivum, quia in unoquoque genere causa est potior effectu : tamen aliquando potest esse majus passivum quam activum, quando aliquis majoris ruinæ occasionem sumit quam sibi detur ; sicut etiam quandoque est passivum peccatum sine peccato agentis. Quod autem Hieronymus dicit, intelligendum est quantum ad genus peccati, et non quantum ad quantitatem reatus ; et tamen alia propositio falsa est, scilicet quod scandalum passivum non sit peccatum : quia ipsa impactio spiritualis quoddam peccatum est, inquantum est quædam retardatio a via Dei ; et quamvis dicatur passivum scandalum, non tamen est omnino passio, sed quædam actio. Quia enim non potest sufficiens peccandi causa ab exteriori præberi alicui, quasi cogens ipsum ad peccandum, ille qui scandalizatur [1] cooperatur agenti, et ideo peccat.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod actus aliquis determinatur ad speciem moris dupliciter. Uno modo ex parte objecti, sicut fornicatio ex hoc quod est circa delectabilia tactus ; et hæc determinatio est materialis, et respicit habitum elicientem actum. Alio modo ex parte finis ; et hæc est formalis specificatio, et respicit habitum imperantem. Contingit autem quandoque quod ad eamdem speciem determinatur actus ex utraque parte, sicut quando aliquis actus ab eodem habitu elicitur et imperatur, ut cum quis fornicatur propter delectationem. Quandoque autem ex utraque parte determinatur, sed ad diversas species, ut quando actus ab uno habitu elicitur, et ab alio imperatur, sicut cum quis fornicatur propter lucrum : determinatur enim ad speciem luxuriæ ex objecto, sed ad speciem avaritiæ ex fine ; non tamen sunt ibi duo peccata, sed unum peccatum duplex, cum sit unus actus. Quandoque etiam evenit quod aliquis actus non determinatur ad aliquam certam speciem ex parte objecti, sed ex parte finis, eo quod habet determinatum habitum a quo imperatur, sed non a quo eliciatur, sicut ædificare proximum, quem actum caritas non elicit, quia ejus non est elicere nisi interiores actus, per quos non fit ædificatio, sed imperat eum, et ab aliis virtutibus elicitur materialiter, non determinate ab aliqua, sed ab omnibus, quia caritas omnibus imperare potest. Et quia scandalum activum est peccatum oppositum ædificationi proximorum; ideo, materialiter loquendo, ex parte materiæ et habituum elicentium non est speciale peccatum, sed solum loquendo formaliter, ex parte finis et habitus imperantis qui est habitus caritati oppositus, scilicet vitium odii ; et ideo quando aliquis dictum vel factum minus rectum facit intendens occasionem ruinæ proximo præstare, speciale peccatum scandalizando committit. Si autem præter intentionem suam accidat, non erit scandalum activum speciale peccatum ; tamen erit circumstantia quædam peccati, eo quod sicut quilibet actus virtutis habet ordinem ad finem caritatis, etiamsi actus non ordinetur in finem illum, et sicut habet aptitudinem ut imperetur a caritate, ita quodlibet peccatum, quantum est de se, habet ordinem ad contrarium finem, etiamsi ille finis non intendatur ab agente.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum scandali activi invenitur quandoque separatum ab omni alia specie peccati, quod consistit in actu exteriori ; ut quando actus exterior de se non esset peccatum, nisi inquantum per quamdam similitudinem peccati quam habet, natum est dare occasionem ruinæ in manifesto factum, sicut comedere idolothytum : et ideo etiam in definitione scandali non dicitur : « Dictum vel factum » perversum, sed

[1] Al. : « scandalizat. »

« minus rectum ; et sic patet quod objectio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte elicientium habituum, et non ex parte habitus imperantis.

Ad tertium dicendum, quod hæc circumstantia «coram alio» non addit peccato ex sui ratione novam speciem, sed ex fine ad quem per talem circumstantiam ordinabilis est ; unde etiam peccare in occulto non trahit peccatum ad aliam speciem, quia per hoc non recipit ordinem in alium finem.

Ad quartum dicendum, quod ille qui scandalizatur, et agit et patitur ; actio autem sua non pertinet ad genus scandali, sed ad aliud quodcumque ; sola autem passio sua pertinet ad genus scandali. Et quia nullus peccat secundum quod patitur, sed solum secundum quod agit ; ideo scandalum passivum non ponitur speciale peccatum, sicut scandalum activum, quod ex ipsa actione ad genus scandali pertinet.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod duplex est scandalum, ut dictum, est, scilicet activum et passivum ; et utrumque est quandoque veniale, quandoque mortale peccatum. Passivum quidem mortale peccatum est, quando aliquis ex peccato alterius in peccatum mortale ruit, sive factum agentis sit bonum, sive indifferens, sive malum mortalis aut venialis peccati; sed veniale peccatum est quando aliquis ex facto alterius quomodocumque non ruit, sed disponitur ad ruinam, sicut qui impingit, disponitur ad casum, etiam si non cadat ; unde *Glossa*, Rom. xiv, v. 15 et 21, scandalum potest accipi dupliciter. Uno modo formaliter ; quando scilicet est speciale peccatum, ex hoc quod intendit alium scandalizare ; et sic si intendat proximum inducere in peccatum mortale, mortaliter peccat ; si autem intendat inducere ad aliquod veniale, peccat venialiter, quantum pertinet ad rationem scandali ; quia si intenderet ducere in peccatum veniale per actum mortalis peccati, peccaret mortaliter; sed hoc accideret scandalo. Alio modo materialiter, quando est circumstantia peccati, quia non intenditur proximi nocumentum ; et tunc idem judicium est de scandalo et de actu quo aliquis scandalizat ; qui quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum ; nisi forte esset veniale aut indifferens habens similitudinem mortalis peccati ; tunc enim scandalum activum esset peccatum mortale, cum aliquibus circumstantiis concurrentibus ex quibus [1] existimari probabiliter posset quod infirmi aspicientes peccarent mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de scandalo activo, quod est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille qui scandalizat, non aufert semper vitam spiritualem ; quia quandoque factum ejus non est natum inducere in peccatum mortale, etsi aliquis etiam ex hoc per culpam suam in peccatum mortale ruat. Et præterea qui aufert vitam corporalem, dat sufficientem causam naturalis mortis ; sed qui scandalizat, non dat sufficientem causam mortis spiritualis, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum scandalum passivum sit tantum pusillorum [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum passivum non sit tantum pusillorum. Christus enim pusillus non fuit, sed perfectissimus. Sed Christus passus fuit scandalum a Petro, cui dixit : *Scandalum mihi es;* Matth. xvi, 23. Ergo etc.

2. Præterea, nullus potest amare, nisi aliquis ametur. Ergo nullus potest scandalizare, nisi aliquis scandalizetur. Sed ille qui coram perfectis viris peccat, scandalizat non alios quam videntes. Ergo perfecti scandalizantur ; et sic non solum pusilli.

3. Præterea, etiam perfecti interdum venialiter peccant. Sed quandoque veniale peccatum est scandalum. Ergo etiam perfecti scandalizantur.

Sed contra est quod Dominus, Matth. xviii, ubi loquitur de scandalo, non facit mentionem nisi de scandalo pusillorum. Ergo ipsi soli scandalizantur.

Præterea, Apostolus dicit de scandalizatis, quod conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur, I Corinth. viii. Sed perfecti non habent conscientiam infirmam. Ergo, etc.

[1] Parm : « ex aliquibus circumstantiis » et omittit : « ex quibus. »

[2] 2ª 2æ *Summ. theol.*, q. xliii, a. v et vi.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam perfectis competat scandalum activum. Christus enim perfectissimus fuit. Sed ipse scandalizavit, quia positus est in ruinam multorum, ut dicitur Lucæ II, 34, et Pharisæi audito verbo ejus scandalizati sunt, ut dicitur Matth. XV, 12. Ergo scandalum activum competit perfectis.

2. Præterea, Petrus, postquam fuit Spiritu sancto confirmatus, perfectus fuit. Sed ipse scandalizavit; quia facto suo cogebat gentes judaizare. Ergo, etc.

Sed contra, non enim ejusdem est provocare exemplis ad bonum et scandalizare. Sed primum est perfectorum, ut patet Matth. V, 16 : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Ergo non est eorum scandalizare.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod soli perfecti possunt scandalizare. Quia contraria contrariis respondere debent. Sed scandalum passivum dividitur contra activum. Cum ergo solis pusillis conveniat scandalum passivum, solis perfectis convenire poterit activum.

2, Præterea, ille solum scandalizat qui exemplo suo provocat aliquos [1] ad peccandum. Sed hoc est illorum tantum quorum vita in exemplum aliorum est posita, scilicet prælatorum, et religiosorum. Ergo ipsorum tantum est scandalum activum.

Sed contra, Petrus ante passionem nondum erat in statu perfectionis; quia nondum erant cæli, id est Apostoli, verbo Dei et spiritu oris ejus confirmati. Sed ipse, quantum in se fuit, scandalizavit; unde ei dicitur : *Scandalum mihi es;* Matth. XVI, 23. Ergo scandalum activum non est perfectorum tantum.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod scandalum passivum patitur aliquis dupliciter. Uno modo ex propria electione ; sicut cum quis videns aliquem peccantem, eligit sequi eum ad peccandum ; et sic non est perfectorum scandalum passivum ; quia ipsi sequuntur principaliter Christi exemplum, et præcepta Dei, et rationis bonum ; unde nullius exemplum contra prædicta sequuntur. Alio modo præter electionem ; sicut cum ex facto alterius alicui suboritur aliquis concupiscentiæ motus, vel etiam tristitiæ, aut iræ, aut alicujus hujusmodi ; et sic scandalum passivum potest esse quorumlibet perfectorum secundum statum viæ. Sed quia principale moris electio est, ut Philosophus dicit, III *Ethic.*, cap. IV, communiter dicitur, quod scandalum passivum non est perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dixit Petro : *Scandalum mihi es ;* non quia ex facto ejus scandalizatus sit ; sed quia Petrus, quantum in se fuit, aliquo modo ei scandalum dedit.

Ad secundum dicendum, quod grammatice loquendo, omnis activa convertitur in passivam ; quia grammaticus non considerat substantiam actionis, sed modum significandi. Omne autem verbum activum significat actionem ut in alium transeuntem. Sed considerando substantiam actionis, aliquando actio egreditur ab agente, et non pertingit usque ad patiens, quod habet in sua potestate recipere effectum agentis et non recipere ; vel propter aliquod impedimentum interveniens ; et ideo, realiter loquendo, in omnibus actionibus quæ terminantur ad aliquid extra agentem, activa non convertitur in passivam, sicut est percutere, occidere, scandalizare, et alia hujusmodi. Sed amare et cognoscere sunt actus interiores animæ, quæ non progrediuntur ad rem extra nisi secundum quod est aliqualiter in ipso agente ; et ideo in talibus actionibus [2] etiam realiter loquendo, semper activa in passivam convertitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis vir perfectus quandoque ex electione etiam aliquod veniale peccatum committat, sive ex proposito ; non tamen eligit sequi aliquem in peccato etiam veniali, quia ista est valde levis causa peccandi ; sed quandoque alia causa motus peccatum veniale eligit.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod scandalum activum quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum, ut ex dictis patet. Secundum ergo quod est mortale peccatum, nullo modo perfectis competit, sicut nec peccare mortaliter ; sed secundum quod

[1] Parm. omittit : « aliquos. »

[2] Parm. omittit : « actionibus. »

est veniale peccatum, convenit etiam quandoque perfectis, sicut et peccatum veniale, inquantum in eis aliquid infirmitatis remanet.

Ad primum ergo dicendum, quod quia aliqui ex factis aut dictis Christi sumpserunt occasionem ruinæ, dicitur esse in ruinam et scandalum; non quia ipse dederit aliquam, vel modicam occasionem ruinæ; unde non legitur quod Christus aliquos scandalizaverit; sed quod aliqui ex factis vel verbis ejus scandalizati sunt.

Ad secundum dicendum, quod Petrus, secundum Augustinum, *Epist.* LXXXII, col. 276, t. II, in rei veritate reprehensibilis fuit in facto illo, non quia perverse operatus sit, sed indiscrete; et ideo secundum hoc non est inconveniens[1] dicere quod venialiter peccaverit scandalizando. Sed quomodo Hieronymus excuset Petrum etiam a peccato veniali, supra[2] dictum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod etiam imperfecti possunt dare suo dicto vel facto alii occasionem ruinæ, vel indirecte provocando exemplo, vel directe provocando ad malum persuadendo verbis, aut commovendo factis; et ideo non est dubium quod quilibet imperfectus potest scandalizare.

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis est aliqua dispositio prohibens scandalum passivum ab ipsis; sed in viris imperfectis nihil est quod prohibeat scandalum activum; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod scandalum activum non consistit in hoc tantum quod aliquis exemplo suo provocet alium ad peccandum, sed in hoc quod dat occasionem ruinæ alteri quocumque modo. Constat autem quod quilibet imperfectus potest dare alteri occasionem ruinæ vel persuadendo verbis, vel provocando ad impatientiam per injustas persecutiones; et ideo non est dubium quod imperfectus potest scandalizare; et tamen etiam falsum est quod dicitur, quod imperfectus non scandalizat per modum exempli: quia Deus unicuique mandavit de proximo suo, ut patet Eccli. XVII, 12; et ideo quilibet tenetur ad hoc quod ædificet proximum exemplo suo. Experimento etiam scitur, quod exemplo eorum qui non sunt in statu perfectionis, multi ad peccandum provocantur: quia non solum exempla majorum, sed etiam æqualium et minorum, nata sunt movere.

ARTICULUS IV.

Utrum veritas sit propter scandalum dimittenda[3].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit propter scandalum dimittenda. In parabola de zizania dicit *Glossa* Augustini[4], Matth. XIII: « Cum multitudo est in causa, vel Princeps, detrahendum est severitati. » Sed non nisi propter scandalum. Ergo veritas justitiæ propter scandalum dimittenda est.

2. Præterea, vitatio cujuslibet peccati pertinet ad veritatem vitæ. Sed homo ad vitandum scandalum proximi debet peccatum veniale committere: quia plus debet cavere damnum æternum proximi, quod patitur per peccatum mortale quo scandalizatus ruit[5] quam damnum temporale suum, quod patitur per peccatum veniale. Ergo veritas vitæ dimittenda est propter scandalum.

3. Præterea, aliquando subtrahitur prædicatio propter scandalum generale. Sed prædicatio pertinet ad veritatem doctrinæ. Ergo et veritas doctrinæ dimittenda est propter scandalum.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *Homil. super Ezech.*, lib. I, hom. VII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 842: « Si de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur. » Ergo veritas non est propter scandalum dimittenda.

Præterea, homo non debet peccare ut alterius scandalum[6] vitet. Sed ille qui dimittit veritatem, peccat. Ergo non debet propter scandalum alterius aliquis veritatem dimittere.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod consilia sint propter scandalum dimittenda. Quia regula est Hieronymi quod «omne quod po-

[1] Al.: conveniens. »
[2] Dist. I, q. I, a. I, quæstiunc. 3 in corp.
[3] 2a-2æ *Summ. theol.*, q. XLIII, a. VII et VIII.
[4] Ex l. III. cant. ep. Parmen., § 13 etc, col. 92, t. 9.
[5] Parm: « fuit. »
[6] Alias: « peccatum. »

test fieri vel non fieri salva triplici veritate, dimittendum est propter scandalum. » Sed consilia sunt hujusmodi. Ergo sunt dimittenda propter scandalum.

2. Præterea, votum religionis quoddam consilium est. Sed homo debet dimittere religionis ingressum propter scandalum parentum, ne honor eis debitus subtrahatur : quia præceptum est : *Honora parentes*, Exod. xx. Ergo consilia sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, opera misericordiæ quandoque dimittenda sunt propter scandalum, ne credantur fieri intentione vanæ laudis. Sed opera misericordiæ sunt in consilio vel in præcepto : nec sunt dimittenda secundum quod sunt in præcepto, quia jam pertinent ad veritatem vitæ. Ergo sunt dimittenda propter scandalum, inquantum sunt in consilio.

4. Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum. Sed consilium non est de rebus minus rectis, sed de majoribus bonis. Ergo non est dimittenda propter scandalum observatio consiliorum.

5. Præterea, Hieronymus dicit *ad Heliodorum epist.* XIV, *Pat. lat.* t. XXII, col. 348 « Licet parvulus in collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera sua ostendat mater, licet in limine pater jaceat, percalcato [1] perge patre, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum genus pietatis est in hac re esse crudelem. » Loquitur autem de assumptione religionis. Ergo consilia non sunt dimittenda nec etiam propter scandala propinquorum, et ita multo minus propter scandala aliorum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod res temporales sint dimittendæ propter scandalum. Apostolo enim debebantur temporalia, qui spiritualia seminabat. Sed Apostolus non usus est hac potestate, ne offendiculum daret Evangelio Christi, ut patet I Corinth. IX. Ergo et nos pro scandalo vitando temporalia debemus abjicere.

2. Præterea, aliquis tenetur dare rem suam existenti ultima in necessitate ad mortem temporalem evitandam. Sed magis debemus obviare morti spirituali proximi quam corporali. Ergo potius debemus rem temporalem dimittere quam dimittamus eum in mortem spiritualem cadere per scandalum.

3. Præterea, inter omnia temporalia cibus maxime necessarius est corpori. Sed cibus dimittendus est propter scandalum ; dicitur enim I Corinth. VIII, 13 : *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in æternum.* Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, I Corinth. VI, 7, dicit Apostolus : *Jam delictum est in vobis quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis ?* Hoc autem non dicit nisi propter scandalum quod inde sequebatur. Ergo propter scandalum homo debet dimittere temporalia, ne ea in judicio repetat.

5. Præterea, decimæ computantur inter spiritualia temporalibus annexa. Sed Ecclesia non exigit decimas, ut scandalum vitet. Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

6. Præterea, in ordine caritatis debemus bonum spirituale proximi bono nostro temporali præponere, sicut etiam animam ejus corpori nostro. Ergo potius debemus dimittere bona nostra temporalia quam proximi in spiritualibus detrimenta patiantur per scandalum.

7. Præterea, homo potest dimittere temporalia vel non dimittere salva triplici veritate. Ergo, secundum Hieronymum, debent propter scandalum temporalia dimitti.

Sed contra, beatus Thomas Cantuariensis repetivit res Ecclesiæ cum scandalo regis. Ergo et nobis licet repetere bona temporalia cum scandalo aliorum.

Præterea, nullus ex peccato suo debet reportare commodum. Hoc autem esset. si ei qui scandalizatur, res alienæ quas detinet, dimitterentur, Ergo non sunt dimittendæ res temporales possidenti injuste propter scandalum ejus vitandum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod scandalum activum nunquam est sine peccato facientis, ut ex dictis patet. Nulla autem de causa debet aliquis inclinari ad peccandum ; unde potius debet omnia prætermittere quam scandalum activum faciat, neque unquam propter scandalum acti-

[1] « Per calcatum perge patrem. »

vum vitandum potest dimitti veritas : quia quicumque veritatem sequitur, non scandalizat active, cum scandalum activum sit factum vel dictum minus rectum ; unde cum quæritur utrum veritas sit dimittenda propter scandalum, non intelligitur quæstio de scandalo activo, sed de passivo, quod interdum est sine peccato facientis illud unde scandali occasio sumitur ; quamvis nunquam sit sine peccato ejus qui scandalizatur, ut ex dictis patet. Et ideo cum quæritur quid sit dimittendum propter scandalum passivum, nihil aliud est quærere quam quid homo debeat dimittere ne alius peccet. Cum autem homo ex ordine caritatis se plus quam proximum in spiritualibus bonis diligere teneatur, nullo modo aliquis peccare debet ut peccatum alterius vitet. Quicumque autem veritatem relinquit, peccat. Veritas autem de qua loquimur, consistit in hoc quod homo in dictis et factis suis rectitudini divinæ, sive divinæ legis regulæ, se conformet : cui quidem homo conformari debet et in his quæ ad cognitionem pertinent, et hoc pertinet ad veritatem doctrinæ ; et in his quæ ad actionem spectant ; sive ea debeat aliquis per se ipsum agere, quod pertinet ad veritatem vitæ, sive ea debeat ab aliis observanda promulgare, quod pertinet ad veritatem justitiæ, quæ consistit in rectitudine judicii. Non tamen quicumque prætermittit aliquid in quo se divinæ legi conformare potest, dicitur veritatem dimittere, quia illo remoto veritas adhuc remanere potest ; sed tunc dicitur aliquis veritatem dimittere, quando dimittit vel facit aliquid quo omisso et facto veritas non manet; quod sine peccato esse non potest ; et ideo nullo modo veritas propter scandalum passivum alterius dimittenda est.

Ad primum ergo dicendum, quod justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est. Dupliciter autem redditur unicuique quod suum est. Uno modo quando datur ei illud quod sibi directe utile est, ut pecunia, vel aliquid hujusmodi, quod sibi sine peccato denegari non potest ; unde quantumcumque scandalum debeat sequi, judex debet facere quod jus suum isti reddatur. Alio modo quando opus justitiæ, quod ad petitionem alicujus redditur, non directe cedit in bonum petentis, sed magis in bonum Reipublicæ ; sicut patet in illatione pœnarum, quibus pax in Republica conservatur malefactoribus repressis ; unde si judex qui curam Reipublicæ gerit, videt ex inflictione pœnæ majus incommodum Reipublicæ provenire, potest pœnam vel prætermittere vel mitigare. Nec alicui in hoc facit injuriam ; quia ipse personam Reipublicæ gerit ; et hoc etiam facere debet, quia ex officio tenetur utilitati publicæ providere. Hoc autem contingit præcipue quando Princeps vel aliqua multitudo est in causa, aut aliquis de cujus pœna timetur ne schisma sequatur ; et ideo dicit Augustinus quod cum multitudine peccantium agendum est magis monendo quam minando ; sed severitas exercenda est in peccato paucorum. Sed hoc intelligendum est, quando ex dissimulatione peccati principis, vel etiam multitudinis, majus periculum non timetur quam ex pœna. Unde si ex impunitate principis vel multitudinis, fides et doctrinæ veritas et boni mores corrumpantur, non parcendum est principi nec multitudini ; quod præcipue contingit quando peccantes suum peccatum auctoritate aut potestate defendere moliuntur. Unde Isidorus dicit, *Epist. ad Massonam*, *Ep.* IV, *Pat. lat.* t. LXXXII, col. 899 : « Hi qui neque a vitio corruptionis emendantur, atque hoc ipsum delictum quod committunt, vindicare quadam superstitiosa auctoritate nituntur, nec gradum honoris nec gratiam recipiant communionis [1]. »

Ad secundum dicendum, quod homo aliquod peccatum veniale committere, ne alius peccet mortaliter, non tenetur, nec bene facit committendo ; quia ad vitandum peccatum non inclinamur principaliter ex damno proprio ; quia hoc esset desistere a peccato timore pœnæ ; sed inclinamur ne Deum offendamus, cujus offensa est etiam veniale peccatum, quamvis non ita magna sicut mortale. Nullus autem debet Deum offendere parum, ne alius offendat multum ; quia homo debet in infinitum plus diligere Deum quam proximum ; et ideo nullus debet facere peccatum veniale ad vitandum scandalum, dummodo actus suus ex tali causa factus peccatum veniale remaneat. Est

[1] « Superstitiosa temeritate. » Cæterum ordo verborum in *Epist.* Isidori non est idem. — Massonus autem ille, sive Massona, sive Massana sive Massanus, sive Massenus, sive Massena, sive Massianus, Emeritensis fuit Episcopus, qui primus subscripsit in conc. Toletano III.

enim oppositio in adjecto, si dicatur quod aliquis debet peccare, aut bene facit peccando. Contingit tamen aliquem actum ex tali causa factum non esse peccatum veniale, quod alias veniale esset, sicut dicere verbum otiosum ; jam enim non esset otiosum, cum non careret causa piæ utilitatis.

Ad tertium dicendum, quod in doctrina est considerare duo ; scilicet actum docentis, et rem quæ docetur. Actus autem docentis pertinet ad veritatem vitæ, sicut et alius actus misericordiæ ; quia doctrina est eleemosyna spiritualis, ut supra [1] dictum est ; unde de ea est idem judicium et de aliis actibus misericordiæ, de quibus post dicetur, quod aliquando propter scandalum differri possunt. Sed res ipsa quæ docetur, est quæ pertinet ad veritatem doctrinæ ; nec veritas doctrinæ prætermittitur quando aliqua res vera tacetur, sed quando veritati illius rei præjudicium generatur sive ex contraria doctrina, sive ex taciturnitate aliquorum ; et sic propter nullum scandalum est veritas doctrinæ relinquenda.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod omnia opera perfectionis quæ non sunt in præcepto, consilia dicuntur ; unde prætermitti possunt salva triplici veritate ; sed aliquando cadunt sub præcepto, vel ex voto vel ex aliqua alia circumstantia ; et tunc prætermitti non possunt sine præjudicio veritatis vitæ ; et sic de eis nunc non loquimur, sed solum quando manet in potestate nostra facere ea vel non facere. Sic ergo loquendo, distinguendum est in scandalo passivo ; quia quandoque oritur ex malitia odientium veritatem, qui turbantur et alios turbant propter opera lucis, quasi filii tenebrarum ; et hoc est scandalum Pharisæorum, ut Bernadus dicit, tract. *De præc. et dispens.* cap. IX, col. 258, t. II : et propter hoc scandalum passivum nullo modo consilia sunt dimittenda ; quia sic iniquis daretur locus impediendi opera perfectionis cum vellent. Unde Dominus dixit de Pharisæis, qui ex malitia scandalizabantur ex factis et dictis ejus Matth. XV, 14 : *Sinite illos ; cæci sunt et duces cæcorum.* Quandoque autem oritur ex ignorantia vel infirmitate ; et hoc dicitur, secundum Bernardum, scandalum pusillorum, qui non cognoscunt veritatem et propter hoc de operibus veritatis turbantur ; et hoc scandalum cavit Dominus, Matth. XVII, 26, ubi dixit Petro : *Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare etc.*, et cavere docuit Matth. XVIII ; unde propter tale scandalum passivum consilia sunt ad tempus intermittenda vel occulte agenda, non autem omnino dimittenda ; quia homo plus sibi quam proximis in spiritualibus providere debet ; et ignorantia si diu duret, in malitiam per obstinationem commutatur. Tamen attendenda est quantitas scandali, et boni quod contingit ex consilio servato ; et secundum hoc aliquando consilia sunt prætermittenda propter scandalum pusillorum, vel scandalum contemnendum propter consilia.

Ad primum ergo dicendum, quod ad veritatem vitæ pertinent non solum illa quæ sunt de necessitate salutis, sed etiam ea quæ sunt de perfectione salutis ; unde quamvis omissis consiliis salvetur aliquo modo veritas vitæ, non tamen perfectio veritatis vitæ ; unde verbum Hieronymi magis referendum est ad indifferentia ex genere suo quam ad consilia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui religionem vult intrare, distinguendum est. Quia aut sibi timet de periculo salutis imminente, si in sæculo remaneat ; et tunc debet omnibus modis obviare periculo vitæ, scandalo non obstante. Si autem non immineat, et voto non obligatur, debet pro vitando justo scandalo parentum, quibus subvenire tenetur, ad tempus suspendere propositum perfectionis, ut præceptum impleat pro suo tempore de honorandis parentibus, et postmodum consilium tempore magis idoneo. Si autem scandalum propinquorum vel aliorum sit irrationabile, jam accedit ad scandalum Pharisæorum ; unde tunc propter scandalum non debet prætermittere bonum propositum. Sed si voto obligatus sit, jam de consilio factum est præceptum ; et ideo nullo modo propter scandalum dimittere debet ; quia hoc esset præjudicium veritatis vitæ.

Ad tertium dicendum, quod opera misericordiæ, sicut et consilia, sunt ad tempus suspendenda propter scandalum pusillorum, nisi in illo casu in quo cadunt sub præcepto, sive sint eleemosynæ spirituales, sive corporales ; quia tunc non possunt omitti salva veritate vitæ.

[1] Dist. XV, q. II, a. III, quæstiunc. 2 in corp.

Ad quartum dicendum, quod illa definitio datur de scandalo activo; quo remoto, etiam propter passivum interdum est opus bonum dimittendum, vel etiam suspendendum.

Ad quintum dicendum, quod Hieronymus loquitur de scandalo propinquorum irrationabili.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod abjicere temporalia vel dimittere contingit dupliciter. Uno modo cum quis dat quod penes se habet; alio modo cum non repetit quæ sibi debentur; et de istis duobus fere est idem judicium.

Sciendum ergo est, quod aliquando aliquis non dans rem suam alteri scandalizat active, vel quia dare tenetur, vel quia malo modo denegat; et sic nulli licet retinere quæ possidet cum scandalo activo. Aliquando vero sequitur scandalum passivum ex hoc quod aliquis rem temporalem non donat; et in hoc distinguendum est. Quia quandoque non potest dare sine peccato: vel quia scit illum cui dat, usurum re data in malos usus; vel quia non potest dare rem temporalem uni sine præjudicio alterius; sicut si illi qui gerunt alicujus communitatis curam, dent aliqua ex quorum subtractione fiat pejor conditio illius communitatis; et tunc non debet dare temporalem rem propter scandalum vitandum, quia hoc esset facere contra veritatem justitiæ aut vitæ. Quandoque autem potest dare sine peccato; et tunc in scandalo passivo distinguendum est. Quia quandoque procedit ex malitia; et tunc non tenetur homo rem suam dare malitiose petenti; alias non remaneret locus utendi re sua, et sic periret bonum commune; potest tamen dare quasi ex consilio, non quasi ex præcepto; nisi forte crederetur quod ex datione ille efficeretur deterior; puta, si ex hoc provocaretur ad alias malitiose petendum, et inquietandum per hujusmodi petitiones alios: tunc enim[1] peccaret dando. Quandoque autem scandalum passivum procedit ex ignorantia; et tunc potest dare quasi ex consilio, sed non tenetur quasi ex præcepto; quia potest petentem repellere instruendo eum; et hoc quandoque magis prodesset, quando scilicet esset talis ignorantia quæ vergeret in præjudicium veritatis doctrinæ, quam si daretur res temporalis; quia per hoc ille in suo errore foveretur, sicut patet de hæreticis illis qui dicunt, quod quilibet debet bona sua pauperibus dare petentibus, etiam extra casum necessitatis extremæ. Similiter etiam de repetitione suorum dicendum est; quia nullus debet scandalum activum committere rem temporalem repetendo, neque petendo quæ non ei debentur, neque inordinate petendo in judicio, aut extra judicium. Sed de justa repetitione rerum temporalium propter scandalum passivum vitandum dimittenda, est distinguendum. Quia quandoque licite non potest dimittere quin repetat sine præjudicio alterius, ut cum quis gerit curam rei alienæ, sive communitatis, sive alicujus privatæ personæ; et tunc peccaret desistendo a petitione, nisi de consensu illius cujus curam gerere debet, aut nisi timeret majus periculum imminere quam sit damnum illius rei. Quandoque autem potest dimittere repetitionem sine præjudicio alieno; et tunc si scandalum passivum procedat ex malitia, non tenetur propter scandalum tale dimittere suæ rei repetitionem; alias daretur materia rapiendi, et tolleretur justitiæ bonum. Potest tamen licite dimittere repetitionem ad vitandum tale scandalum, nisi ex tali dimissione credatur detinens rem injuste fieri deterior, aut de tali peccato non corrigi alio modo. Unde Gregorius dicit in lib. XXXI *Moral.*, cap. xiii, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 586: « Quidam dum » res temporales « rapiunt, solummodo sunt tolerandi; quidam vero servata caritate sunt prohibendi, non tamen sola cura ne nostra subtrahant, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. » Si autem scandalum passivum procedat ex infirmitate vel ignorantia, debet differre suæ rei repetitionem, vel eum inducere quod non scandalizetur. Quod si adhuc scandalizatur, jam per obstinationem malitiosus efficitur; et ideo simile est judicium de tali scandalo, et de illo quod ex malitia oritur.

Quidam tamen dicunt, quod imperfectis licet in judicio repetere sua cum scandalo, non autem perfectis. Sed hoc nihil est; quia si loquantur de perfectis quantum ad statum perfectionis, idem est judicium de eis et de aliis, nisi quatenus ex voto obligantur ad non habendum proprium; unde monachus in

[1] Nicolai: « Per hujusmodi petitiones, alias enim, etc. »

judicio eodem jure potest petere res temporales nomine capituli, sicut sæcularis nomine sui. Si autem loquantur de perfectis secundum statum caritatis, sic ipsa perfectio caritatis inducit eos ad servandum consilia, non quod ea facere teneantur; nec peccarent, si non facerent; sed in hoc perfectioni eorum aliquod præjudicium fieret; et sic intelligitur *Glossa* illa [1].

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus potuisset licite sumptus accipere ab illis quibus Evangelium prædicabat; sed intermisit ex perfectione caritatis, ut vitaret eorum scandalum qui avari erant, et ut liberius eos arguere posset, et ut pseudoapostolis occasionem rapiendi subtraheret.

Ad secundum dicendum, quod ille qui est in extrema necessitate, non habet in potestate sua incurrere mortem corporalem aut non incurrere; sed de necessitate incurrit propter penuriam rei temporalis; et ideo ille qui illam rem sibi denegat, directe mortis ejus est causa. Sed ille qui scandalizatur, potest scandalum suum vitare; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod comestio alicujus cibi habet ex se aliquam mali similitudinem, sicut comestio idolatitii [2]; et ideo qui comedit coram infirmis, scandalizat active, quod est majus malum quam mors corporalis; quia satius est fame mori quam idolatitio vesci, scilicet cum scandalo; quia primum est malum pœnæ; secundum malum culpæ. Non tamen aliquis debet se dimittere fame mori antequam cum scandalo idolatitium comedat: quia injiceret sibi manus, et sic cum malo pœnæ adjungeretur malum culpæ. Sed quando comestio alicujus cibi non habet speciem mali, tunc idem est judicium de abstinendo a tali comestione et de dimissione rei temporalis alterius; unde quod Apostolus dicit, I Corinth. VIII, ad perfectionem pertinet consilii, non ad necessitatem præcepti.

Ad quartum dicendum, quod Apostolus loquitur de repetitione cum scandalo activo. Quod autem Dominus dicit: *Quæ tua sunt, non repetas*, Luc. VI, 30, consilium est magis quam præceptum.

Ad quintum dicendum, quod propter generale scandalum debet homo a repetitione rei suæ abstinere, quando licite potest, nisi ex hoc majus præjudicium veritati generaretur quam sit scandalum publicum, quod quandoque ex malitia aliquorum instigantium alios oritur; et sic beatus Thomas Cantuariensis sustinuit scandalum publicum, ut occurreret majori periculo, quod erat de libertatis ecclesiasticæ amissione.

Ad sextum dicendum, quod si homo plus diligeret rem suam temporalem quam salutem proximi, peccaret; sed aliquando dum nostra repetimus, magis saluti proximorum consulimus quam nostræ; unde Gregorius dicit, ubi sup: « Plus de ipsis raptoribus debemus metuere, quam rebus temporalibus repetendis inhiare. »

Ad septimum dicendum, quod quamvis salva triplici veritate, in hoc particulari

[1] In octo cod. quos vidimus, sequentia desiderantur: « I Corinth VI. super illud: *Quare non magis fraudem patimini?* « Perfectis licet repetere sua simpliciter, scilicet sine causa, sine lite, sine judicio, sed non convenit eis movere causam ante judicem. » Non enim potest hoc intelligi de perfectis quoad statum, sicut sunt religiosi, quia tales non habent proprium; unde nihil esset dictum, quod sua possent repetere simpliciter. Illa autem quæ habent in communi, sunt capituli vel pauperum; unde possent ea repetere in judicio, quia tunc gerunt curam rei alienæ. Quod ergo dicitur in *Glossa*, intelligendum est secundum gradum caritatis; licet enim in judicio repetendo sua non peccent, tamen perfectioni eorum derogatur; unde *Glossa* non dicit quod talibus non liceat, sed quod eis non conveniat.

Sciendum tamen, quod perfectis etiam illo modo licet repetere sua et contendere in judicio, etiam sine detrimento suæ perfectionis, in quinque casibus [1]. Primus est, quando oritur quæstio de re spirituali; unde Act. XV, cum orta esset quæstio de observatione legalium, Paulus detulit ad judicium Apostolorum, Galat. II, propter quosdam falsos fratres etc. Secundus, quando oritur quæstio de eo quod potest vergere in detrimentum rei spiritualis; unde Act. XXV, Paulus appellavit Cæsarem pro liberatione sua, quia per ejus mortem impediebatur fructus prædicationis; ipse tamen, quantum in se erat, cupiebat *dissolvi, et esse eum Christo*; Philipp. I. Tertius, quando est contentio de eo quod vergit in temporale damnum alterius, et maxime pauperum. Eccli. XXXIV, 24: *Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui.* Quartus, quando est contentio de eo quod vergit in spirituale damnum illius qui rem spiritualem detinet injuste, de quo supra posita est auctoritas Gregorii super illud Job. XXXIX, 16: *Frustra laboravit nullo timore cogente.* Quintus, quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi, Eccle. VIII, 11: *Quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.*

[1] Al.: « in casibus. »

[2] Nicolai: « idolothyti, ita etiam infra. »

posset quis sua quandoque non repetere propter vitandum scandalum, tamen non posset esse sine præjudicio veritatis publicæ, si non liceret repetere; quia pax et justitia periret.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quia probari non potest quod occulte factum est. » Hæc non est sufficiens ratio quare non impediatur matrimonium simpliciter; quia defectus probationis non excusaret conscientiam a peccato; sed quare non impeditur in facie Ecclesiæ.

« Viduas a proposito recedentes viduitatis, super quibus nos consuluisti, credo te nosse a sancto Paulo, nisi convertantur, olim esse damnatas. » Loquitur de proposito per votum firmato,

« Quid in omnibus peccatis est adulterio gravius? » Hoc intelligitur quantum ad gravitatem pœnæ quæ secundum legem pro adulterio infligitur, scilicet lapidatio utriusque; qua nulla pœna est gravior. Dicitur autem secundum locum in pœnis tenere: quia secundum legem lapidatio solis blasphemis et adulteris debebatur, et filiis inobedientibus. Blasphemos autem nominat hic aberrantes a Deo; et in eodem genere inobedientes computantur, quia quasi scelus ariolandi est nolle obedire, ut patet I Reg. xv, 23.

« Execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore. » Hæc comparatio intelligenda est de usu contra naturam; sed de usu secundum naturam est e converso.

« Legitimarum fœdera nuptiarum reintegranda credamus. » Hoc intelligendum est utroque in hac vita perseverante.

Sed videtur quod etiam si unus moriatur, et postea miraculose suscitetur, sit reintegrandum matrimonium, per hoc quod dicitur Hebr. xi, 35: *Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos.*

Præterea, resuscitatus posset repetere possessiones suas. Ergo et uxorem.

Præterea, si oporteret iterato contrahere cum eadem uxore, bigamus reputaretur propter duplex matrimonium quod contraxit.

Et dicendum, quod, secundum Augustinum [1], nuptiæ sunt bonum mortalium; et ideo vinculum matrimoniale cum hac vita finitur; et hoc est quod dicitur Rom. vii, 2, de muliere: *Si mortuus est* * *vir ejus, soluta est a lege viri.* Et ideo si resuscitaretur, non posset repetere uxorem suam; sed posset iterato cum ea contrahere, nisi illa alteri nupsisset; tunc enim non esset matrimonium contractum separandum.

* *Fuerit*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de filiis, et non de maritis.

Ad secundum dicendum, quod possessiones subduntur simpliciter dominio possidentis; unde etiam moriens testari potest; sed uxor non subditur viri dominio quasi ancilla; sed est quædam societas inter virum et uxorem, quæ morte alterius terminatur; unde vir moriens non potest uxorem suam alteri in testamento dimittere. Et sic patet quod non est eadem ratio de possessionibus et uxoribus.

Ad tertium dicendum, quod non esset bigamus propter hoc, quia neuter conjugum cum pluribus [2] carnem suam divisit.

« Si careat opprobrio malæ voluntatis. » Quod quidem est quando non ex levi præsumptione, sed ex aliquo certo judicio habito de morte viri, mulier cum alio contraxit. Si autem postea oriatur dubitatio aliqua de vita prioris viri ex aliqua causa quæ etiam certitudinem facere possit, non debet nec reddere nec exigere debitum. Si autem causa illa facit probabilem dubitationem, debet reddere, sed non exigere. Si autem sit levis suspicio, potest utrumque licite facere; quia debet illam causam potius abjicere quam secundum hoc conscientiam formare.

« Ex quo ad primam redire volens, nec valens, cogitur Ecclesiæ disciplina hanc tenere, incipit excusari. » Hic Magister falsum dicit; quia potius debet excommunicatus mori, quam conjungatur illi quæ non est sua uxor; hoc enim esset contra veritatem vitæ, quæ non est propter scandalum dimittenda.

[1] Ut supra dictum est.

[2] Al.: « in pluribus. » — Parm: « in plures. »

DISTINCTIO XXXIX.

De dispari cultu.

Post hæc de dispari cultu videndum est. Hæc est enim una de causis quibus personæ illegitimæ fiunt ad contrahendum matrimonium. Non enim licet Christiano cum Gentili vel Judæa inire conjugium : quia etiam in veteri testamento prohibitum est fideles viros infideles ducere uxores, Domino dicente, Exod. xxxiv, 16 : *Non accipias uxorem de filiabus alienigenarum filiis tuis, ne traducant eos post deos suos.* Juxta hoc Domini præceptum Judæorum conjugia cum alienigenis inita Esdras separavit, 1 Esdræ x. Hoc idem etiam in novo testamento servatur. Unde Augustinus, lib. *De adul. conjug.*, cap. xxi, col. 465, t. vi : « Ne nubat femina nisi suæ religionis viro, vel ne vir talem ducat uxorem. Id enim, ut dicis, jubet Dominus, docet Apostolus, utrumque præcipit testamentum. » Item Ambrosius[1] : « Cave, Christiane, Gentili vel Judæo filiam tuam tradere; cave ne Gentilem vel Judæam vel alienigenam, id est hæreticam, et omnem alienam a fide tua, uxorem accersas tibi. » Item : « Si quis Judææ, sive Christiana Judæo, sive Judæa Christiano, carnali consortio misceatur; quicumque tantum nefas [2] admiserit, a christiano cœtu protinus segregetur [3]. » Ex his aliisque pluribus testimoniis apparet non posse contrahi conjugium ab his qui sunt diversæ religionis et fidei.

De conjugio fidelis et infidelis, et duorum infidelium.

Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait de imparibus conjugiis, I Corinth. vii, 12 : « *Ego dico, non Dominus. Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam; et si qua mulier* etc. » Sed aliud hoc esse, aliud illud, evidenter ostendit Augustinus, ubi supra, col. 466 : « Ibi enim agitur de illis conjugiis fidelium quæ contrahuntur ab eis dispari religione et fide manentibus; Apostolus vero ait de illis, qui unius et ejusdem infidelitatis fuerunt, quando conjuncti sunt ; sed cum venisset Evangelium, alter sine altera credidit. Intelligis ne quid dicam? Attende, ut rem ipsam diligentius explanem. Ecce conjuges duo unius infidelitatis fuerunt, quando conjuncti sunt; nulla de his quæstio est quæ pertineat ad illud præceptum veteris et novi testamenti, quo prohibetur fidelis cum infideli copulare conjugium. Jam sunt conjuges, et ambo adhuc sunt infideles. Tales sunt adhuc quales conjuncti sunt. Venit Evangelii prædicator, credit [4] eorum unus vel una, sed ita ut infidelis cum fideli habitare consentiat; non jubet Dominus ut fidelis infidelem dimittat taliter conjunctum. Nec Apostolus jubet ut non dimittat, sed consulit; ut si quis aliter agat, non sit transgressor, sicut et de virginibus consulit. » Et cap. xiii, col. 459 : « Monet autem quod est lucrandi occasio, cum possit licite relinquere, sed non expedit. » Et cap. xviii, § 22, col. 463 : Tunc enim non expedit id quod licitum est, quando permittitur quidem, sed ipsius potestatis usus alii affert impedimentum salutis, sicut discessio fidelis ab infideli : quam non prohibet Dominus, quia coram illo non est injusta : sed Apostolus, ne fiat, consilio caritatis suadet; ut nemo in ea re jussionis necessitate teneatur, sed consilii voluntate libere faciat. » Ex his monstratur inter fideles conjugium esse, et consilium Apostoli non obviare præcepto Domini, quo jubet fidelem non jungi infideli, et si conjuncti fuerint, separari. Legitur enim, Esdræ x, quod Esdræ Propheta, immo Dominus per eum, jussit Israelitis uxores dimittere alienigenas, per quas ibant ad deos alienos, non illæ per maritos acquirebantur Deo. Recte hoc præcepit, quia per Moysem jusserat Dominus ne quis uxorem alienigenam duceret. Merito ergo quas duxerant Domino prohibente, Domino jubente dimiserunt : quia, ut ait Ambrosiaster *in* I *Corinth.* cap. vii, col. 231, t. V *op.* Ambr. non est putandum matrimonium quod extra decretum Dei factum est; sed cognoscitur emendandum, ut quando fidelis infideli copulatur. Sed, ut ait Augustinus, ubi supra, cum cœpisset gentibus Evangelium prædicari, jam conjunctos gentiles gentilibus comperit [5] conjugibus ; ex quibus si non ambo crederent, sed unus vel una, et fidelis cum infideli consentiret habitare, nec prohiberi a Domino debuit fidelis infidelem dimittere, nec juberi. Ideo non prohiberi, quia justitia permittit a fornicante discedere, et infidelis hominis fornicatio est major in corde, nec vera ejus pudicitia cum conjuge dici potest : quia *omne quod non est ex fide, peccatum est*, Rom. xiv, 23 : quamvis veram fidelis habeat pudicitiam, etiam cum infideli conjuge quæ non habet veram. Ideo autem nec juberi debuerunt fideles ab infidelibus separari, quia non contra jussionem Domini gentiles fuerunt ambo conjuncti. Licitum

[1] Lib. I. *De Abraham.*, cap. ix, § 83, *Pat. lat.* t. XIV, col. 451. « Aut Judæo... Cave, inquam, gentilem aut Judæam atque alienigenam, hoc est. »

[2] Nicolai : « Si quis judaicæ pravitati conjugali societate jungitur (sive Christiana Judæo, sive Judæa Christiano carnali consortio misceatur) quicumque tantum nefas etc.

[3] In *Decret.* caus. xxviii, q. ic, c. xvii, col, 1427, ut ex concilio Urbanensi. Eadem sententia, quibusdam verbis mutatis, habetur in concil. Arvernensi, c. vi; et similia sunt in Aurelianensi ii, c. xix.

[4] Al. « credidit. »

[5] Al. : « comparavit. »

ergo erat per justitiam fideli infidelem dimittere; sed licitum non erat faciendum propter liberam benevolentiam. Evidenter apparet, et inter infideles conjugium esse, et Apostolum de illis agere qui in infidelitate conjuncti fuerunt, et post alter ad fidem conversus est, cum quo etiam fidelis habitare consentit; et hunc non dimittere fideli consulit Apostolus, quia forte per fidelem salvabitur infidelis.

De fornicatione spirituali, ob quam potest dimitti conjux.

Potest tamen licite dimittere : quia in infideli est fornicatio, si non corporis, tamen mentis. Causam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem vero generalem et universalem intelligere cogimur, non modo scilicet corporalem, sed spiritualem, de qua Augustinus ait, *De serm. Domini in monte*, lib. I, cap. XVI, § 45, col. 1252, t. 3 : « Idololatria et quælibet noxia superstitio fornicatio est. Dominus autem permisit causa fornicationis uxorem dimitti, sed non jussit; et sic dedit Apostolo locum monendi, ut qui voluerit, non dimittat; potest tamen licite dimittere. Si enim fornicatio carnis detestanda est in conjuge, quanto magis fornicatio mentis, id est infidelitas [1]? »

Pro quibus vitiis possit dimitti.

Si autem quæris, an propter aliud vitium, nisi propter infidelitatem, vel idololatriam, possit dimitti : attende quid Augustinus ait, lib. I, *De serm. Domini in monte*, cap. XVI, § 46, col. 1252, t. III : Si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria; non est dubitandum, et avaritiam fornicationem esse. Quis ergo quamlibet illicitam concupiscentiam potest a fornicationis genere separare, si avaritia fornicatio est? » Ex quo intelligitur, quod propter illicitas concupiscentias non tantum quæ in stupris cum alienis viris vel feminis committuntur, sed ob quælibet quæ animam a lege Dei aberrare faciunt et perniciose corrumpi, possit sine crimine et vir uxorem suam dimittere, et uxor virum. Item, *De fide et operibus*, cap. XVI, § 28, col. 216, t. VI : « Rectissime dimittit, si viro suo dicat : Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges, vel nisi solita lenocinia exerceas, aut si quid aliud facinorosum vel flagitiosum a viro suo expetat. Tunc ille cui hoc uxor dixit, si veraciter pœnitens est, habetque fidem per dilectionem operantem, membrum quod eum scandalizat, amputabit. » Ex his apparet quod non solum infidelitas, sed etiam quælibet concupiscentia, quæ perniciose turpiterque corrumpit, fornicatio spiritualis est, per quam vir uxorem, vel uxor virum dimittere potest. Consulit tamen Apostolus ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec a Deo revocare.

Si fideli liceat aliam ducere, infideli discedente, vel dimissa.

Hic quæritur, si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fideli discedat, an liceat fideli aliam ducere. Videtur auctoritas testari, quod illa vivente alteram ducere non valeat. Ambrosiaster *in I Corinth.*, cap. VII, v. 14, *Pat. lat.* t. XVII, col. 219, verba Apostoli exponens, ait [2] : « Alioquin si disceditis ab invicem, et volentes cohabitare dimittitis, et aliis vos copulatis, adulteri estis; et filii vestri qui de hac copula nascuntur, immundi [3], id est spurii, sunt. » Item ex Conc. Meldensi, causa qu. cap. « Si quis : » Si quis habuerit uxorem virginem ante baptismum, vivente illa post baptismum alteram habere non potest. Crimina enim in baptismo solvuntur, non conjugia. »

Quæ præmissis contraria videntur.

Sed contra Ambrosiaster testatur, v, 15. « *Si infidelis*, dicit Apostolus, *discedit, discedat.* Non enim est servituti subjectus frater aut soror in hujusmodi [4], quia non debetur reverentia conjugii ei qui horret auctorem conjugii. Non est enim matrimonium quod sine devotione Dei est; et ideo non est peccatum ei qui dimittitur propter Deum, si alii se copulaverit. Contumelia enim Creatoris solvit jus matrimonii circa eum qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus. Infidelis autem discedens et in Deum peccat et in matrimonium : nec est servanda ei fides conjugii, qui ideo recessit, ne audiret Christum esse Deum christianorum conjugiorum. Si vero ambo crediderint, per cognitionem Dei confirmatur conjugium. »

Determinatio.

Attende, hæc prædictis contraria posse videri, ita ut sibi Ambrosiaster contradicere videatur. Sed distinguendum est hic, aliud esse dimittere volentem cohabitare, aliud dimitti propter Deum ab illo qui horret nomen Christi. Ibi enim lex benevolentiæ non servatur, hic veritas custoditur; et ideo, cum liceat dimittere volentem cohabitare, non tamen ea vivente aliam ducere licet. Discedentem vero sequi non oportet, et ea vivente aliam ducere licet. Sed hoc non est intelligendum nisi de his qui infidelitate sibi copulati sunt. Sed si ad fidem uterque conversus est, vel si uterque fidelis matrimonio conjunctus est, et post alter eorum a fide discesserit, et odio fidei conjugem reliquerit, dimissus discedentem non comitabitur : nec tamen illa vivente alteram ducere poterit, quia inter eos fuerat ratum conjugium, quod non potest dissolvi.

Quidam dicunt conjugium non esse inter infideles, et quare.

Sunt tamen nonnulli qui infideles asserunt

[1] Al. : « infidelitatis. »

[2] Sic in *Decret. Caus.* XXVIII, a. II, c. I, col. 1128. Similia fere sunt in Concil. Tribut. A. 895 habit.

[3] « Si dimitterent volentes habitare secum, et aliis se copularent, essent adulteri, ac per hoc et filii eorumspurii, ideo immundi. »

[4] « Hoc est, non debetur... Non enim ratum est... ac per hoc non est peccatum... Si alii se junxerit.... quia ideo recessit... auctorem esse Christianorum Deum conjugii... Si autem ambo... confirmant. »

non esse conjugia, quia nec rata nec legitima est eorum copula : rata non est, quia solvi potest; nec legitima, quia Apostolus ait, Rom. XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Eorum autem conjunctio non est ex fide, et ideo peccatum est. Non est ergo conjugium, quia nullum conjugium peccatum est. Augustinus etiam dicit, lib. I, *De adult. conjugiis*, cap. XVIII, § 20, col. 462, t. VI, quia non est vera pudicitia infidelis cum fideli. Sed vera negatur esse pudicitia, non quod infidelium conjugium non sit verum, sed quia non habet illud triplex bonum quod excusat coitum, et meretur præmium. Item illud Apostolici : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, non sic intelligendum est, ut quidquid fit ab infidelibus, peccatum sit; sed omne quod fit contra fidem, id est conscientiam, male fit, et ad gehennam ædificat. Vel in omni eo quod infidelis facit, peccat, non quia illud facit, sed quia non eo modo illud facit quo debet, non referens ad debitum finem.

Quod legitimum sit conjugium infidelium, sed non ratum, et quare.

Copula ergo maritalis quæ est inter infideles, conjugium est legitimum, sed non est ratum. Legitimum, quia est inter legitimas personas; sed non ratum, quia sine fide. Conjugium vero fidelium est legitimum et ratum, si tamen legitimæ sunt personæ. Quod autem legitima sit infidelium conjunctio, Augustinus testatur dicens, *De fide et operf.*, cap. XVI, § 28, col. 216, t. IV : « Uxor legitima societate conjuncta sine culpa relinquitur, si cum viro christiano permanere noluerit. » Ex hoc etiam probatur, quod infideli ad fidem converso Apostolus consulit infidelem non dimittere; quod non faceret, si non esset inter eos legitimum conjugium. Legitimum est quod legali institutione, vel provinciæ moribus, non contra jussionem Domini contrahitur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de impedimentis matrimonii quæ faciunt personam illegitimam simpliciter respectu cujuslibet personæ, hic determinat de impedimento quod facit eam illegitimam respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium ; et dividitur in duas : in prima determinat de impedimento quod facit personam illegitimam respectu alicujus personæ propter distantiam ab ipsa, scilicet de disparitate cultus; in secunda determinat de impedimento quod facit illegitimam personam respectu alterius personæ propter propinquitatem ad eam, XL dist., ibi : « Nunc superest de cognatione aliquid dicere. » Prima in duas : in prima determinat de matrimonio quod est in disparitate [1] cultus fidelis ad infidelem ; in secunda de matrimonio quod est inter duos infideles, ibi : « Sunt tamen nonnulli qui inter infideles asserunt non esse conjugium. » Prima in partes duas : in prima ostendit quod disparitas cultus præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum ; in secunda objicit in contrarium, ibi : « Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait de imparibus conjugiis. » Et dividitur in duas : in prima ponit objectionem ex verbis Apostoli ; in secunda solvit, ibi : « Sed aliud hoc esse, aliud illud [2], evidenter ostendit. » Et circa hoc tria facit : primo ostendit quod verbum Apostoli, scilicet quod fidelis habet potestamen commanendi vel non commanendi cum infideli, intelligitur de disparitate cultus qui sequitur matrimonium ; in secunda inquirit, utrum propter alia peccata uxor possit dimitti, sicut propter infidelitatem, ibi : « Si autem quæris, an propter aliud vitium, nisi propter infidelitatem vel idololatriam possit dimitti ; attende quid Augustinus ait ; » tertio inquirit, utrum fidelis dimittens uxorem infidelem, possit alteram ducere, ibi : « Hic quæritur, si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fideli discedat ; an liceat fideli aliam ducere. » Et circa hoc tria facit : primo ponit auctoritatem ad partem negativam ; secundo ad affirmativam, ibi : « Sed contra Ambrosiaster [3] testatur ; » tertio solvit ibi : « Attende, hæc prædictis contraria posse videri. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur sex : 1° utrum aliquis fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli ; 2° utrum inter infideles sit matrimonium ; 3° utrum si alter conjugum infidelium convertatur ad fidem sine altero, possit in eodem matrimonio commanere ; 4° utrum possit uxorem infidelem relinquere ; 5° utrum ea dimissa possit aliam ducere ; 6° utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

[1] Al. : « de indisparitate. »
[2] Al. : « Sed ad hoc esse aliquid illud etc. »
[3] Cod. « Ambrosius. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere. Quia Joseph contraxit cum Ægyptia, et Esther cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus : quia alter erat fidelis, alter infidelis. Ergo disparitas cultus præcedens matrimonium, ipsum non impedit.

2. Præterea, eadem est fides quam docet vetus lex et nova lex. Sed secundum veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet Deut. xxi, 10 : *Si egressus ad pugnam... videris in * medio captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam... introeas ad eam dormiens cum ea, et erit tibi uxor.* Ergo et in nova lege licet.

* *In numero...... mulierem, pulchram. ... intrabis ad eam, dormies - que cum illa.*

2. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia sub [1] conditione futuræ conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Præterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contra matrimonium. Sed infidelitas non est contraria matrimonio : quia matrimonium est in officium naturæ, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea, disparitas fidei est etiam quandoque inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in hæresim labitur ; et si talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas cultus matrimonium non impedit.

Sed contra est quod dicitur II Corinth. vi, 14 : *Quæ conventio * lucis ad tenebras?* Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quæ est in tenebris infidelitatis.

* *Quæ societas luci.*

Præterea, Malach. ii, 2, dicitur : *Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit, et habuit filiam dei alieni.* Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod principalius bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit a cultum Dei prolem educare ; et ideo si sint diversæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit ; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium; et propter hoc disparitas cultus præcedens matrimonium, impedit ipsum ne contrahi possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum quod cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter quidem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan : tum quia Dominus præceperat eos occidi propter eorum obstinationem : tum quia majus periculum imminebat ne conjuges aut filios ad idolatriam perverterent : quia filii Israel ad ritus et ad mores eorum proniores erant propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, præcipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idolatriam; et sic Joseph et Moyses et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege quæ per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus ; et ideo disparitas cultus præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus cum quibus licite poterat inire connubia ; vel loquitur quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quod eadem est habitudo præsentis ad præsens, et futuri ad futurum ; unde sicut quando matrimonium in præsenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium ; ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio opposita de futura unitate cultus.

Ad quartum dicendum, quod jam ex dictis patet quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium sacramentum est ; et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantum ad sacramen-

[1] Parm : « Cum. »

tum fidei, scilicet baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem; unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed disparitas cultus qui respicit exterius servitium, ut[1] dictum est; et propter hoc, si aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahit, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam hæreticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret; non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; et e contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ARTICULUS II.

Utrum inter infideles possit esse matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiæ. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Præterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit matrimonii bonum. Ergo multo fortius infidelitas utriusque; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Præterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultus, ita interdum inter duos infideles; ut si unus sit Gentilis, et alter Judæus. Sed disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est. Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

4. Præterea, in matrimonio est vera pudicitia. Sed sicut dicit Augustinus, l. I *De adult. conj. c.* XVIII, col. 462, t. VI. et habetur XXVIII, quæst. I, c. IX, col. 1419; non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. Ergo non est verum matrimonium.

5. Præterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum : quia « Omnis vita infidelium peccatum est, » ut dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 516. Rom. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed contra est quod dicitur I Cor. VII, 12 : *Si quis frater uxorem habet* infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo inter infideles est verum matrimonium.

* *Uxorem habet.*

Præterea, remoto posteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturæ, quæ præcedit statum gratiæ, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandæ, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendæ ad perfectum statum : quia quælibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum[2]. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet perfectio naturæ non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quæ sunt de lege naturæ; et perfectio gratiæ; et prima perfectio est materialis et imperfecta respectu secundæ. Et ideo, cum res quæ sunt propter finem, sint proportionatæ fini, matrimonium quod tendit ad primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia prima perfectio communis esse potest fidelibus et infidelibus, secunda autem est tantum fidelium; ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non tantum est institutum in sacramentum, sed in officium naturæ; et ideo, quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiæ consistens; competit tamen eis, inquantum est in officium naturæ. Et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione dispari-

[1] Lib. III, dist. IX, q. I, a. I, quæstiunc. 1 in corp.

[2] Parm. addit : « statum. »

tatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes ad diversa prolem trahere intendunt; quod non est quando uterque est infidelis.

Ad tertium dicendum, quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est, prout matrimonium est in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, sunt determinabilia per jus positivum ; et ideo si prohibentur ab aliquo jure positivo apud eos infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt qualitercumque aliquis a fide deviet quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse : similiter, nec aliquo Ecclesiæ statuto, quæ non habet de his quæ foris sunt, judicare.

Ad quartum dicendum, quod pudicitia et aliæ virtutes infidelium dicuntur non esse veræ, quia non possunt pertingere ad finem veræ virtutis, quæ est vera felicitas : sicut dicitur non esse verum vinum quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoscens uxorem suam, non peccat, si propter bonum prolis, aut fidei qua tenetur uxori, debitum reddat, cum hoc sit actus justitiæ et temperantiæ, quæ in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat ; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent; sed quia per id quod agunt, a servitute peccati non possunt liberari.

ARTICULUS III.

Utrum conjux conversus ad fidem possit manere cum uxore infideli nolente converti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, debet eadem cautela adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, et adhuc majus, quia neophiti facilius pervertuntur quam illi qui sunt nutriti in fide ; videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

2. Præterea, *causa* XXVIII, qu. I cap. X, col. 1424 [1], dicitur: « Non potest infidelis in ejus conjunctione permanere quæ jam in christianam translata est fidem. » Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

3. Præterea, matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium ; et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. Præterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suæ legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

5. Præterea, potest contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Ergo videtur quod saltem in hoc casu non possit cum uxore quam de novo habet, commanere.

Sed contra est quod Apostolus, I Corinth. VII, consulit quod commaneant.

Præterea, nullum impedimentum superveniens matrimonio, tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum, cum uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur matrimonium per hoc ; et ita videtur quod possint licite commanere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet ; per hoc quod alter convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur ; sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem et debiti solutionem ; in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium,

[1] Ex concil. Toletano IV, hab. a. 633, c. LXII.

quia utrumque est contra bonum prolis. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram vel commanendi cum ea; ita se habet in potestate dimittendi infidelem vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere cum adultera commanere spe correctionis: non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis, ut [1] supra dictum est; quamvis etiam cum spe correctionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli manere cum spe conversionis si eam in infidelitate obstinatam non viderit, et bene facit commanendo; tamen non tenetur; et de hoc est consilium Apostoli.

Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum quam destruatur quod rite factum est; et ideo multa sunt quæ impediunt matrimonium contrahendum, si præcedant, quæ tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur; sicut de affinitate patet; et similiter dicendum est de disparitate cultus.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia tempore Apostolorum passim convertebantur ad fidem et Judæi et Gentiles; et ideo tunc vir fidelis poterat habere probabilem spem de conversione uxoris, etiam si conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judæi sunt magis obstinati, et Gentes adhuc intrabant ad fidem, sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini Imperatoris, et circa tempora illa; et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Judæa cohabitare; nec erat spes de conversione ejus, sicut erat spes de conversione uxoris Gentilis: et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum Gentili, sed non cum Judæa, nisi conversionem promitteret; et secundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet Gentiles et Judæi, quia utrique obstinati sunt; et ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit Gentilis, sive Judæa.

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non sunt astricti statutis Ecclesiæ, sed sunt astricti statutis juris divini; et ideo si contraxerint aliqui infideles in gradibus secundum legem divinam prohibitis, Levit. XVIII, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere; si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiæ, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso spes sit de conversione alterius.

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturæ, ut supra [2] dictum est, cui etiam infideles sunt astricti; et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa cum qua primo contraxit. Unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima cohabitare, et alias debet abjicere. Si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo post dicetur.

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris, ut supra [3] dictum est, est contra legem naturæ; unde non licet infideli uxorem repudiare. Et ideo si convertatur postquam una repudiata alteram duxit, idem judicium est de hoc, et de illo qui plures uxores habebat; quia tenetur primam quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

ARTICULUS IV.

Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia Creatoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia Creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem quam servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur a vinculo servitutis, ut patet I Cor. VII, 21 et I Timoth. VI. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea, nullus potest alteri præjudicium facere sine ejus consensu. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier præjudicium pati posset, ut libere dimitteretur; non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris, sicut nec potest ordinari aut vovere continentiam, sine consensu uxoris.

[1] Dist. XXXV, q. I, a. II.
[2] Dist. XXXIII, q. I, a. I.
[3] Dist. XXXIII.

3. Præterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus sive liber, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere. Cum ergo vir quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem ; videtur a simili quod non possit eam propter infidelitatem dimittere.

4. Præterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed si discederet ab uxore infideli, filii communes matri remanerent, quia partus sequitur ventrem ; et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest uxorem infidelem licite dimittere.

5. Præterea, adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquam de adulterio pœnitentiam egit. Ergo, si sit idem judicium de adultero et infideli ; nec infidelis infidelem, etiam postquam ad fidem conversus est.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I Cor. VII.

Præterea, adulterium spirituale est gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest uxorem relinquere quantum ad cohabitationem. Ergo multo fortius propter infidelitatem, quæ est adulterium spirituale.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod homini secundum aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt ; et ideo qui moritur priori vitæ, non tenetur ad illa ad quæ in priori vita tenebatur ; et inde est quod ille qui in vita sæculari existens, aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur viam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitæ moritur, cum generatio unius sit corruptio alterius ; et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur quando converti non vult, quamvis in aliquo casu libere id posset facere, ut dictum est ; sicut et religiosus libere perficere potest vota quæ in sæculo fecit, si non sunt contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur, ut dictum est in præcedenti dist.

Ad primum ergo dicendum, quod servire non est aliquid incompetens christianæ religionis perfectioni, quæ maxime humilitatem profitetur ; sed obligatio matrimonii aliquid derogat perfectioni christianæ, cujus vitæ summum statum continentes possident ; et ideo non est simile de utroque. Et præterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quæ non congrue est fidelis ad infidelem, ut patet I Corinth. VII ; et ideo non est simile de servo et conjuge.

Ad secundum dicendum quod uxor non habebat jus in corpore viri nisi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat ; quia etiam mortuo viro uxor *soluta est a lege viri* ut patet Rom. VII, 2 ; et ideo, si postquam vir mutat vitam moriens priori vitæ, ab ea discedat, nullum fit ei præjudicium. Transiens autem ad religionem, moritur tantum spirituali morte, non autem corporali ; et ideo, si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire ; potest autem ante copulam carnalem, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam, Christo consepelitur in mortem ; et ideo a debito reddendo absolvitur etiam post matrimonium consummatum. Vel dicendum, quod ex culpa sua uxor præjudicium patitur, quæ converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quod disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam ; non autem conditio servitutis, sed solum quando est ignorata ; et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam ætatem, et tunc poterit libere sequi patrem fidelem, vel matrem infidelem ; vel est in minori ætate constituta ; et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quod adulter per pœnitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per baptismum ; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere in uxorem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis discedens ab uxore infideli, non possit aliam ducere in uxorem. Quia insolubilitas matrimonii est de ratione [1]

[1] Al. : « de tali ratione. »

ipsius, cum repudium uxoris sit contra legem naturæ, ut supra [1] dictum est. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis discedens non potest cum alia contrahere.

2. Præterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non est solutum vinculum matrimonii; quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris quæ non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium, ut possit libere vir aliam uxorem ducere.

3. Præterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

4. Præterea, favorabilius est continentiæ votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiæ emittere : quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Præterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternæ hereditatis; et tamen si postea convertitur, redditur ei sua hereditas, etiam si alius in possessionem ejus [2] intravit. Ergo videtur a simili, quod si uxor fidelis postea convertatur, sibi sit reddendus vir suus, etiam si cum alia contraxerit; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahi cum alia.

Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum, potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro alteram ducere uxorem.

Præterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare; quod videtur inconveniens; quia sic ex conversione sua incommodum reportaret

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate remanente, distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, vel [3] sine hoc quod ad infidelitatem inducat, potest fidelis libere discedere; sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia Creatoris in verba blasphemiæ prorumpens, et nomen Christi audire nolens; tunc si ad infidelitatem detrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium imperfectum est, ut [4] dictum est. Sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium; et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum erat; unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum; sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris absolvit virum a servitute qua tenebatur uxori, ut non posset ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium : quia si blasphema illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus : sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis non solutus a servitute uxoris per culpam ejus.

Ad tertium dicendum, quod postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte : quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in pœnam uxoris infidelis ei indicitur quod non possit cum alio contrahere, magis quam ex virtute matrimonii præcedentis. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri sit aliqua probabilis spes de conversione uxoris, non debet votum continentiæ vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire : quia dif-

[1] Dist. XXXIII, q. I, a. I.
[2] Parm. omittit : « ejus. »
[3] Dist. Al. : « deest vel. »
[4] Art II.

ficilius converteretur uxor, viro suo sciens se privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines vel ad religionem accedere, prius requisita uxore quod convertatur; et tunc, si postquam vir sacros ordines accepit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus : sed debet sibi imputare in pœnam tardæ conversionis quod viro suo privatur.

Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideo non est simile de hereditate et uxore.

ARTICULUS VI.

Utrum alia vitia solvant matrimonium, sicut infidelitas.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia vitia solvant matrimonium, sicut infidelitas. Adulterium enim directius videtur esse contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas in aliquo casu solvit matrimonium, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

2. Præterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita etiam quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, quodlibet aliud peccatum matrimonium solvit pari ratione.

3. Præterea, Matth. v, 30, dicitur : *Si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te;* et dicit *Glossa* quod in manu et in dextero oculo possunt accipi fratres, uxor, propinqui, et filii. Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum potest dissolvi matrimonium.

4. Præterea, avaritia idololatria est, ut dicitur Ephes. v. Sed propter idololatriam potest mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam, et ita propter alia peccata, quæ sunt majora quam avaritia.

5. Præterea, magister hoc expresse dicit in *Littera*.

Sed contra est quod dicitur Matth. v, 32 : *Qui dimiserit uxorem, excepta fornicationis causa, mœchatur* *.

* *Fornicationis causa facit eam mœchari.*

Præterea, secundum hoc tota die fierent divortia, cum raro inveniatur matrimonium in quo conjugum alter in peccatum non labatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patere potest; unde specialiter habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum, quod matrimonium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad vinculum; et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem neque per adulterium; sed si non est ratificatum, solvitur vinculum permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat; non autem solvitur vinculum prædictum per adulterium; alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulteræ, et ea dimissa alteram ducere; quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium quantum ad actum; et sic solvi potest tam per infidelitatem quam per fornicationem corporalem, ut supra [1] dictum est; sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantum ad actum, nisi forte ad tempus vir se velit subtrahere a consortio uxoris ad castigationem ejus, subtrahendo ei præsentiæ suæ solatium.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio, inquantum est in officium naturæ, quam infidelitas; tamen e converso est secundum quod matrimonium est sacramentum Ecclesiæ, ex quo habet perfectam firmitatem, inquantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiæ; et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem quam per adulterium.

Ad secundum dicendum, quod prima conjunctio animæ ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseæ II, 20 : *Sponsabo te mihi in fide;* unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idololatria et infidelitas designantur; sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est quando mulier præstat magnam occasionem ruinæ viro suo, ut vir

[1] Dist. XXXV.

probabiliter sibi de periculo timeat : tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod avaritia dicitur idololatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quam idololatra potius servit creaturæ quam Creatori; non autem per similitudinem infidelitatis : quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritiæ in affectu.

Ad quintum dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus : quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel si loquamur de matrimonis, intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus, ut dictum est; vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi, ut cum dicit : Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges etc.; tunc enim potius debet eam dimittere quam latrocinia exercere.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Et alienigenam, » id est hæreticam. Crimen hæresis impedit matrimonium sempe contrahendum; sed non dirimit contractum, nisi sit talis hæretica quæ baptismi sacramentum non acceperit, aut non in forma Ecclesiæ fuerit baptizata.

« Si ambo crediderunt, per agnitionem Dei confirmatur conjugium. » Sed contra. Si mulier ante conversionem fuerit fornicata, tenebitur eam vir recipere etiam si converti voluerit, ut videtur. — Et dicendum, quod si mulier conversa repetat virum suum conversum vir non potest excipere contra eam de fornicatione prius commissa, si ipse occasionem fornicationi dedit; puta, si noluit cohabitare sine contumelia Creatoris; alias potest excipere; et tamen ratificatur matrimonium, ita quod ulterius non possit solvi quantum ad vinculum, ut viro liceat aliam uxorem ducere, quamvis possit solvi quantum ad actum.

DISTINCTIO XL.

De cognatione carnali et spirituali, et prius de carnali.

Nunc superest de cognatione aliquid dicere. Est autem cognatio alia carnalis, alia spiritualis. Primum de carnali cognatione et affinitate inspiciamus. Cognati ergo vel affines in septimo gradu vel infra, copulari non debent. Unde Gregorius, l. XIV, ep. xvii, col. 1326, t. III : « Progeniem suam unumquemque usque ad septimam observare decernimus generationem; et quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos, ad conjugalem copulam accedere denegamus : quod si fecerint, separentur. » Item Nicolans Papa [1]. « De consanguinitate sua nullus uxorem ducat usque post generationem septimam, vel quousque parentela cognosci potest. » Item [2] : « Nulli ex propinquitate sui sanguinis usque ad septimum gradum uxores ducant. » His auctoritatibus aliisque pluribus consanguineorum conjunctiones prohibentur usque ad septimum gradum.

De computatione graduum consanguinitatis.

Quomodo autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isidorus [3] ostendit sic : « Series consanguinitatis sex gradibus dirimitur hoc modo. Filius et filia, quod est frater et soror, fit ipse truncus. Illis seorsum sejunctis, ex radice illius trunci egrediuntur isti ramunculi, nepos et neptis, primus; pronepos et proneptis, secundus; abnepos et abneptis, tertius; adnepos et adneptis, quartus; trinepos et trineptis, quintus; trinepotis nepos, et trinepotis neptis, sextus. » Attende quod sex gradus tantum ponit Isidorus, quia truncum inter gradus non computat. Alii vero qui septem gradus ponunt, truncum inter gradus computant. Varie namque computantur gradus consanguinitatis. Alii enim patrem in primo gradu, filios in secundo ponunt. Alii primum filios appellant, negantes gradum cognationis inter patrem et filium esse, cum una caro sint pater et filius. Auctoritates ergo quæ consanguinitatis cautelam usque in septimum gra-

[1] *Decret.* caus. xxxv, q. ii et iii, col. 1671. ex Nicolao II, ad ep. Suffr. Amalph. eccles. a. 1059.
[2] Ibid. c. xix.

[3] Implicite ex lib. IX *Etymolog.* et habetur in *Decret.* caus. xxxv, q. v, c. i, col. 1675.

dum prohibent, patrem ponunt in primo gradu; illæ vero quæ usque ad sextum gradum prohibent, primum gradum filios appellant; atque ita fit ut eædem personæ secundum hanc diversitatem inveniantur in sexto et septimo gradu. Patrem vero in primo gradu ponit qui fratres dicit esse secundum. Hoc modo computat Zacharias Papa, Causa xxxv, quæst. v, cap. iv, col. 1631 : « Parentelæ gradus taliter conputamus. Ego et frater meus una generatio sumus, primumque gradum efficimus. Rursus filius meus et fratris mei filius, secunda generatio sunt, et secundum gradum faciunt; ad hunc modum ceteræ successiones numerandæ sunt [1]. » Inter illos vero qui sex computant gradus, et illos qui septem computant gradus, nulla in sensu existit diversitas, quamvis in numero graduum varietas videatur. Ultima enim [2] generatio, si a fratribus sumat initium numerandi, septima invenitur.

Quare sex gradus [3] computantur.

Quare vero sex computet Isidorus, ipse aperit dicens, lib. IX *Etymol.*, cap. *Pat. lat.* t. LXXXII, coll. 363, 364 : « Consanguinitas dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum protaxerit, et propinquitas esse desierit, tunc primum lex in matrimonii vinculum eam recipiet, et quodammodo incipiet revocare fugientem. Ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est, ut icut sex ætatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitas generis tot gradibus terminetur [4]. » In his sex gradibus omnia propinquitatem nomina continentur, ultra quos nec affinitas inveniri, nec successio potest amplius propagari. Secundum alios, septem gradus ideo computantur, ita ut post septem gradus sponsus sponsæ jungatur, sicut post hanc vitam, quæ septem diebus agitur, Ecclesia Christo jungetur. His autem occurrit illud quod Gregorius Augustino Angelorum Episcopo, a quo requisitus fuerat, quot a generatione debeant copulari, rescribit sic : « Quædam lex Romana permittit ut sive fratris vel sororis, seu duorum fratrum germanorum, seu duarum sororum filius et filia misceantur. Sed experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. Unde necesse est ut quarta vel quinta generatio fidelium licenter sibi conjugatur. » Sed post multum temporis idem Gregorius a Felice Messanæ Siciliæ Præsule requisitus, utrum Augustino scripserit, ut Anglorum quarta generatione contracta matrimonia non solverentur, inter cetera talem reddidit rationem. « Quod scripsi Augustino Anglorum Episcopo, ipsi etiam Anglorum genti, quæ nuper ad fidem venerat, ne a bono quod cœperat, metuendo austeriora, recederet, specialiter, et non generaliter ceteris me cognoscas scripsisse. Nec ideo hæc eis scripsi, ut postquam in fide fuerint solidati, si infra propriam consanguinitatem inventi fuerint, non separentur, aut infra affinitatis lineam, id est usque ad septimam generationem, jungantur [5]. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de impedimento matrimonii, quo persona redditur illegitima simpliciter respectu alicujus personæ propter distantiam ad ipsam, hic incipit determinare de impedimentis quibus persona redditur simpliciter illegitima respectu alterius propter propinquitatem ad eam; et dividitur in partes duas : in prima determinat de impedimento propinquitatis carnalis; in secunda de impedimento propinquitatis spiritualis, xlii dist., ibi : « Jam de spirituali cognatione addamus. » Prima in duas : in prima determinat de consanguinitate; in secunda de affinitate, xli dist., ibi : « Nunc de affinitate videndum est. » Prima in duas : in prima ostendit secundum quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi : « His autem occurrit illud quod Gregorius Augustino Anglorum Episcopo... rescribit. » Prima in duas: in primo ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda ostendit rationem hujus distinctionis, ibi : « Quare vero sex gradus computet Isidorus, ipse aperit. » Prima in duas : in prima ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda ostendit quomodo sunt gradus prædicti computandi, ibi : « Quomodo autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isidorus ostendit sic. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quatuor : 1° quid sit consanguinitas; 2° de distinctione ipsius; 3° utrum secundum aliquos gradus impediat matrimonium de jure naturali; 4° utrum gradus matrimonium impedien-

[1] Al. : deest « numerandæ sunt. »
[2] Al. : « vero. »
[3] Al. : « gradibus. »
[4] Sic Isidorus, quibusdam verbis immutatis.
[5] S. Greg., *Epistol.* l. XIV, Indict. vii, Ep. xvii, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 1235.

tes possint per statutum Ecclesiæ determinari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit competens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit incompetens, scilicet : « Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium carnali propagatione contractum. » Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset prædicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent consanguinei ad invicem ; quod falsum est.

2. Præterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem quam aliorum hominum, cum conveniant specie, et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Præterea, carnalis propagatio, secundum Philosophum, lib. I *De gener. animal.*, cap. XVIII, fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum illo qui comedit. Cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui nascitur ex semine ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præterea, Genes. XXIX, 14, Laban dixit ad Jacob : *Os meum es et caro mea*, ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam consanguinitas.

5. Præterea, carnalis propagatio communis est hominibus et animalibus. Sed in animalibus in carnali propagatione non contrahitur consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

Solutio — Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VIII *Ethic.* cap. IX, omnis amicitia in aliqua communicatione consistit ; et quia amicitia ligatio sive unio quædam est, ideo communicatio quæ est amicitiæ causa, vinculum dicitur ; et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem, sicut dicuntur concives qui habent politicam communionem ad invicem, et commilitones qui conveniunt in militari negotio ; et eodem modo illi qui conveniunt naturali communicatione, dicuntur consanguinei ; et ideo in prædicta definitione ponitur quasi consanguinitatis genus « vinculum ; » quasi subjectum, personæ descendentes ab uno stipite, quorum est hujusmodi vinculum, quasi principium « carnalis propagatio. »

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum eamdem perfectionem in instrumento secundum quam est in principali agente ; et quia omne movens motum est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenitur ad aliquid quod est motum tantum, et non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est speciei, sed etiam quantum ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, non solum in natura speciei ; nec tamen individualis virtus patris ita perfecte in filio est sicut in patre erat, et adhuc in nepote minus, et sic deinceps debilitatur ; et inde est quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non possit. Et quia consanguinitas est inquantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit, lib. IX, *Etymol.*, c. VI, col. 363, t. III ; et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc manet in illis qui ex eo propagantur.

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod non solum conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta, ex qua contingit quandoque quod filius non solum assimilatur patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur in XVIII *De animalibus* vel lib. IV *De gener. animal.*, cap. III.

Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam, secundum quam aliquis est actu, quam secundum materiam, secundum quam est in potentia ; quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore unde abscissum est lignum ; et similiter alimentum quod jam

conversum est in speciem nutriti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei est materia, et quod formæ omnes sunt accidentia ; quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in XV *De animalibus* vel lib. I *De gener. animal.*, cap. XIX ; et propter hoc, vinculum quod ex propagatione carnali contrahitur, convenientius dicitur consanguinitas quam carnalitas ; et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est inquantum sanguis qui in semen viri aut menstruum convertitur, est potentia caro et os.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et non inter alia animalia, quia quidquid est de humanæ naturæ veritate in omnibus hominibus, fuit in primo parente, quod non est de aliis animalibus. Sed secundum hoc consanguinitas nunquam dirimi posset. Prædicta autem positio in II lib. [1] improbata est ; unde dicendum, quod hoc ideo convenit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiæ unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum consanguinitas convenienter distinguatur per lineas et per gradus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et per gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse « ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus. » Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Præterea, illud secundum quod dividitur aliquod commune, non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione prædicta consanguinitatis. Ergo non potest dividi consanguinitas per lineam ascendentium et descendentium et transversalium.

3. Præterea, definitio lineæ est quod sit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum ; et ita eadem videtur divisio consanguinitatis per lineas et per gradus.

4. Præterea, gradus definitur esse « habitudo distantium personarum, qua cognoscitur quanta distantia personæ inter se differant. » Sed cum consanguinitas sit propinquitas quædam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quam sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Præterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint æqualiter consanguinei. Sed hoc falsum est ; quia propatruus et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu, non tamen sunt æqualiter consanguinei, ut *Decretum* dicit, caus. XXXV, qu. V, c. VI, col. 1082. Ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

6. Præterea, in rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum; sicut quælibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personæ non semper facit alium gradum consanguinitatis : quia in eodem gradu consanguinitatis est pater et patruus, qui adjungitur. Ergo non recte per gradus consanguinitas distinguitur.

7. Præterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas : quia æqualiter distat unum extremorum ab alio, et e converso. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte, cum quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum est, est quædam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur ; unde

[1] D. XXX, q. I, a. 2.

secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. IX, ista communicatio est triplex. Una secundum habitudinem principii ad principiatum ; et hæc est consanguinitas patris ad filium ; unde dicit, quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existentes[1]. Alia est secundum habitudinem principiati ad principium ; et hæc est filii ad patrem ; unde dicit, quod filii diligunt parentes, ut ab illis existentes. Tertia est secundum habitudinem eorum quæ sunt ab uno principio ad invicem, sicut fratres dicuntur ex eisdem nasci, ut ipse ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundum dictas tres habitudines tres lineæ consanguinitatis sumuntur, scilicet linea descendentium secundum primam habitudinem, linea ascendentium secundum secundam, linea transversalium secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur ; ideo contingit quod patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps ; et secundum hos diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei ; gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas ; et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt : quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis. Et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum, sed comparata alteri personæ gradum facit ad ipsam. Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium contrahitur ex hoc quod una persona ex alia propagatur eorum inter quos gradus consideratur : et ideo, secundum computationem canonicam et legalem, persona quæ primo in processu propagationis occurrit vel ascendendo vel descendendo, distat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater et filius ; quæ autem utrinque secundo occurrit, distat in secundo gradu, ut avus et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno ; et ideo debet gradus in hac linea consanguinitatis computari per comparationem ad unum principium ex quo propagantur. Sed secundum hoc est diversa computatio canonica et legalis : quia legalis computatio attendit descensum a communi radice ex utraque parte ; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur ; unde secundum legalem computationem frater et soror, vel duo fratres, attinent sibi in secundo gradu, quia uterque a radice communi distat per unum gradum ; et similiter filii duorum fratrum distant a se invicem in quarto gradu. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat a radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distat a communi radice. Et ideo secundum canonicam computationem quoto gradu distat quis ab aliquo superiori, toto distat a quolibet descendentium ab ipso, et nunquam minus : quia propter quod unumquodque, illud magis ; unde si alii descendentes a communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendenti ex alia parte, quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente a communi principio, quam distet ipse a principio, quia ille forte plus distat a principio, communi quam ipse ; et secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quædam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam : quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis contrahitur, descensus quidam est ; sed descensus talis, scilicet a persona cujus consanguinitas quæritur, lineam descendentium facit.

Ad tertium dicendum, quod linea dupliciter accipi potest. Aliquando proprie

[1] Parm. : « existens. »

pro ipsa dimensione quæ est prima species quantitatis continuæ; et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu quæ terminant ipsam, sed infinita in potentia, quorum quolibet signato in actu linea dividitur, et fiunt duæ lineæ. Aliquando vero linea sumitur pro his quæ linealiter disponuntur; et secundum hoc assignatur in numeris linea et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero, et sic quælibet unitas adjecta gradum facit in tali linea; et similiter est de linea consanguinitatis; unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia; et ideo distantia quælibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quæ consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quod sicut albedo dicitur major dupliciter, uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiei: ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter. Uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis; alio modo quasi dimensive; et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit; et hoc secundo modo gradus consanguinitate distinguuntur; et ideo contingit quod aliquorum duorum qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personæ, unus est sibi magis consanguineus quam alius considerando primam quantitatem consanguinitatis: sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensive, loquendo, magis attinet alicui personæ pater suus quam frater, quia frater non attinet ei nisi inquantum est ex eodem patre; et ideo, quanto aliquis est propinquior communi principio, a quo consanguinitas descendit, tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu; et secundum hoc propatruus est magis consanguineus alicui quam pronepos ejus, quamvis [1] sit in eodem gradu.

Ad sextum dicendum, quod quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo; tamen respectu ejus cujus consanguinitatis quæritur, non sunt in eodem gradu; quia pater est in primo gradu; patruus autem non potest esse propinquior quam in secundo, in quo est avus.

Ad septimum dicendum, quod semper duæ personæ in æquali numero graduum distant a se invicem, quamvis quandoque non æquali numero graduum distent a communi principio, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quam Eva fuit Adæ, de qua dicitur Genes. II, 23: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adæ. Ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturæ, matrimonium impedit.

2. Præterea, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate a matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantum est de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea, jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, ut dicitur in principio *Digestorum.* Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturæ quod aliqua persona a matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Præterea, nihil impedit matrimonium quod non contrarietur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

5. Præterea, eorum quæ sunt magis propinqua et similia, melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quædam conjunctio est. Ergo cum consanguinitas sit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, sed magis juvat.

Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimoniam impedit secundum legem naturæ. Sed consanguinitas impedit bonum prolis: quia, ut in

[1] Al.: « non sit. »

Littera ex verbis Gregorii habetur : « experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. » Ergo consanguinitas secundum legem naturæ matrimonium impedit.

Præterea, illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturæ. Sed a prima sui conditione hoc habuit natura, quod pater et mater a matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur Gen. II, 24 :
imo- *Propter * hoc relinquet homo patrem at matrem;* quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem ; et sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturæ.

Solutio.— Respondeo dicendum, quod, sicut supra [1] dictum est, in matrimonio illud contra legem naturæ esse dicitur per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primo est bonum prolis ; quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur; non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem concipere, et simul cum patre nutrire et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum est enim quod filia patri per matrimonium adjungatur in sociam causa generandæ prolis et educandæ, quam oportet per omnia patri esse subjectam velut ex eo procedentem ; et ideo de lege naturali est ut pater et mater a matrimonio repellantur, et magis etiam mater quam pater ; quia magis reverentiæ quæ debetur parentibus, derogatur, si filius matrem quam si pater filiam ducit in uxorem, cum uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se tantum est concupiscentiæ repressio ; qui deperiret, si quælibet consanguinea posset in matrimonium duci ; quia magnus concupiscentiæ aditus præberetur, nisi inter illas personas quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solum patrem et matrem exclusit a matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas quas oportet simul conversari, et quæ habent invicem altera alterius pudicitiam custodire ; et hanc causam assignat divina lex, dicens Levit, XVIII : *Ne reveles turpitudinem* talis vel talis, *quia turpitudo tua est.* Sed per accidens finis matrimonii est confœderatio hominum, et amicitiæ multiplicatio, dum homo ad consanguineos uxoris sicut ad suos se habet; et ideo huic multiplicationi amicitiæ præjudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret ; quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulla accresceret; et ideo secundum leges humanas et statuta Ecclesiæ plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali; quantum ad aliquas de jure divino ; et quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva quamvis ex Adam processerit, non tamen fuit filia Adæ ; quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi simile in specie , sed operatione divina ; quia ita potuisset ex costa Adæ fieri unus equus, sicut facta est Eva; et ideo non est tanta naturalis convenientia Evæ ad Adam sicut filiæ ad patrem ; nec Adam est naturale principium Evæ, sicut pater filiæ.

Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commiscentur ; sed ex concupiscentiæ ardore, qui legem naturæ in eis obfuscavit.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris et feminæ dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc omnia animalia docuit ; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura sollicitudinem filiis providendi, ita indidit filiis reverentiam ad parentes. Nulli autem generi aliam indidit sollicitudinem filiorum aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini ; aliis autem animalibus plus et minus, secundum quod magis vel minus necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis ; unde etiam in quibusdam animalibus filius abhorret cognoscesre matrem carnaliter, quamdiu manet apud

[1] D. XXXIII, q. I, a. I.

ipsum cognitio matris, et reverentia quædam ad ipsam, ut recitat Philosophus in IX *De animalibus*, cap. XLVII, de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus naturaliter congregati sunt, et perfectius quam in aliis; propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam, quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est; et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas sicut in hominibus, sicut dictum est; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod ex jam dictis patet quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur; unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo; et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

ARTICULUS IV.

Utrum consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum. Matth. XIX, 6, dicitur : *Quos * Deus conjunxit homo non separet.* Sed illos qui conjunguntur infra quartum consanguinitatis gradum, Deus conjungit; non enim divina lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo non debent humano statuto separari.

Quod.

2. Præterea, matrimonium est sacramentum, sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiæ fieri quod ille qui ad baptismum accedit, non reciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiæ statutum facere potest quod matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Præterea, jus positivum non potest ea quæ sunt naturalia removere vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantum est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quod aliqui possint matrimonialiter conjungi vel non conjungi, sicut non potest facere quod non sint consanguinei vel non consanguinei.

4. Præterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere; quia secundum causam rationabilem quam habet, a jure naturali procedit. Sed causæ quæ assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles causæ, cum nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quod consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex ætates, usque ad septimum propter septem dies, quibus omne tempus agitur. Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Præterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiæ, et multiplicatio amicitiæ, ut ex dictis patet, quæ omni tempore necessaria æqualiter sunt. Ergo omni tempore debuissent æqualiter gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum; cum modo usque ad quartum, antiquitus usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impediret.

6. Præterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti et in genere stupri. Sed hoc contingeret, si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus erat, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesia prohibitionem revocante, matrimonium esset; et e converso posset postmodum ab Ecclesia interdici. Ergo videtur quod potestas Ecclesiæ non se extendat ad hoc.

7. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur, non æqualiter currit prohibitio graduum in sursum et deorsum; quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris. Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis Luc. X, 16 : *Qui vos audit, me audit.* Ergo præceptum Ecclesiæ habet firmitatem sicut præceptum Dei. Sed Ecclesia

quandoque prohibuit et quandoque concessit aliquos gradus quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Præterea, sicut olim matrimonia gentilium dispensabantur per leges civiles; ita nunc per statuta Ecclesiæ. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modo potest hoc fieri per Ecclesiæ statutum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum tempora diversa invenitur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis solus pater et mater a matrimonio repellebantur, eo quod[1] tunc temporis erat paucitas hominum, et oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendæ nisi illæ personæ quæ matrimonio incompentes erant etiam quantum ad principalem matrimonii finem, qui est bonum prolis, ut dictum est. Postmodum autem multiplicato humano genere, per legem Moysi plures personæ exceptæ sunt, quæ jam concupiscentiam reprimere incipiebant; unde, ut dicit Rabbi Moyses, omnes illæ personæ exceptæ sunt a matrimonio quæ in una familia cohabitare solent; quia si inter eos licite carnalis copula esse posset, magnum incentivum libidini præstaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit; immo quodammodo præcepit; ut scilicet unusquisque de cognatione sua uxorem acciperet, ne successionum confusio esset; quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum in lege nova, quæ est lex spiritus et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti; quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus Dei[2] derivatur et multiplicatur; unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor amplius diffundatur; et ideo antiquitus usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia permaneret [3]; et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi gratiæ Spiritus sancti congruebat. Sed postmodum circa hæc ultima tempora restrictum est Ecclesiæ interdictum usque ad quartum gradum; quia ultra inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum fœdus majoris amicitiæ quam ad extraneos habeatur, caritate in multorum cordibus frigescente. Periculosum autem erat, quia concupiscentia et negligentia prævalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta; tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri; unde Dominus in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur; tum quia in qualibet generatione nova mixtio sanguinis, cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantum miscetur alteri, tantum receditur a primo; et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tanto est facilius miscibile, quanto est magis subtile; ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas quantum ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda quantum ad secundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum; et sic convenienter post quartam generationem potest iterari carnalis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non conjungit illos qui conjunguntur contra divinum præceptum, ita non conjungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiæ præceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam et præceptum divinum.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiæ quam baptismus, qui est sacramentum tantum; quia sicut contractus et

[1] Al. : « eo quod quia. Nicolai : eo quod, quia tunc temporis erat paucitas hominum, oportebat etc. »

[2] Parm. : omittit : « Dei. »

[3] Forte. « promanaret. »

officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Eclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale; tamen non est naturale quod consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundum aliquem gradum, ut dictum est; et ideo Ecclesia suo instituto non facit quod aliqui sint vel non sint consanguinei, quia secundum omne tempus æqualiter consanguinei remanent; sed facit quod carnalis copula sit licita vel illicita secundum diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quod tales rationes assignatæ magis dantur per modum adaptationis et congruentiæ, quam per modum causæ et necessitatis.

Ad quintum dicendum, quod jam ex dictis patet quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi; unde quod aliquod tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

Ad sextum dicendum, quod statutum non imponit modum præteritis, sed futuris; unde si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui jam sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere; et sic conjunctio quæ prius fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiæ stuprum; et similiter si aliquis gradus concederetur qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis ex statuto Ecclesiæ ratione primi contractus, quia possent separari si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad septimum dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia præcipue observat rationem amoris; et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quam ad patruum, sed etiam major, quanto propinquior est filio pater quam patri filius, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. XI; propter hoc æqualiter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit præcipue cohabitationem contra concupiscentiam, illas personas prohibens ad quas facilior pateret accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo quam amita nepoti; quia filia est quasi idem cum patre, cum sit aliquid ejus; sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur; et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quia truncum inter gradus non computat. » Truncum appellat consanguinitatis radicem, qui est pater filiorum. Principium autem alicujus generis potest accipi dupliciter. Uno modo principium quod est in genere illo; ut si primam partem lineæ principium dicamus. Alio modo principium, quia non recipit generis prædicationem, sicut principium lineæ dicitur punctus; et hoc modo principium et radix consanguinitatis potest dici dupliciter. Uno modo ipsa persona prima a qua consanguinitas dicitur, quæ persona non est consanguinitas, sed consanguinitatis principium; et secundum hoc filius qui distat a persona patris, facit primæ distantiæ gradum, et filius filii secundum, et sic deinceps. Alio modo prima consanguinitas quæ est causa omnis alterius consanguinitatis; et sic ipsa consanguinitas quæ est inter patrem et filium, radix ponitur, et computantur secundum hoc pater et filius pro uno principio, a quorum consanguinitate primo distat filius filii; et ideo hæc distantia facit primum gradum, et sic deinceps; et secundum hoc diversimode fit computatio graduum in *Littera*. Sed primus modus computandi magis est in communi usu.

« Sicut sex ætatibus mundi generatio et hominis status finitur; ita propinquitas generis tot gradibus terminetur. » Mundo non assignantur ætates quantum ad substantiam, quia sic in perpetuum durabit; sed quantum ad statum; sic enim transibit mundus, et sic antiquatur et senescit; et secundum hoc distinguuntur ætates mundi metaphorice ad similitudinem ætatis unius hominis. Variantur enim in homine ætates secundum diversas notabiles varietates in statu ipsius; unde prima ætas dicitur infantia usque ad septimum annum; secunda pueritia usque ad quartumdecimum; tertia adolescentia usque ad vigesimum quintum; quæ tres ætates computantur quandoque pro una; quarta est juventus usque ad quinquaginta annos; quinta vero ætas est senectus usque ad septuaginta; sexta senium usque in finem. Et similiter in mundo dicitur pri-

ma ætas ab Adam usque ad Noe, in qua fuit humani generis institutio et lapsus; secunda a Noe usque ad Abraham, in qua fuit humani generis destructio per diluvium, et renovatio; tertia ab Abraham usque ad David, in qua fuit circumcisionis et legis [1] institutio; quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis, in qua lex floruit sub Regibus et Prophetis; quinta a transmigratione Babylonis usque ad Christum, in qua fuit populi captivatio et liberatio; sexta a Christo usque ad finem, in qua est humani generis redemptio. Sed tamen non oportet quod æquali numero annorum mundi ætas humani generis compleatur, sicut nec ætas unius hominis; quia ultima ætas hominis quandoque habet tantum quantum omnes primæ.

DISTINCTIO XLI.

De gradibus affinitatis.

Nunc de affinitate videndum est de qua Gregorius [2] ait: Porro de affinitate quam dicitis parentelam esse, quæ ad virum ex parte uxoris, seu quæ ex parte viri ad uxorem pertinet, manifesta ratio est: quia si secundum divinam sententiam ego et uxor mea sumus una caro, profecto mihi et illi mea suaque parentela propinquitas una efficitur. Quocirca ego et soror uxoris meæ in uno et primo gradu erimus; filius vero ejus in secundo gradu erit a me, neptis vero in tertio: idque utrinque in ceteris agendum est successionibus. Uxorem vero propinqui, cujuscumque gradus sit, ita me oportet attendere, quemadmodum ipsius quoque gradus aliqua femina propriæ proprinquitatis sit: quod nimirum uxori meæ de propinquitate viri sui in cunctis cognationis gradibus convenit observare. Qui vero aliorsum sentiunt, antichristi sunt. » Item Julius Papa [3]: « Æqualiter vir conjungatur consanguineis propriis, et consanguineis uxoris. » Item Isidorus: « Sane [4] consanguinitas quæ in proprio viro conservanda est, etiam in uxoris parentela de lege nuptiarum custodienda est: quia constat eos duos fuisse in carne una: ideoque communis est illis utraque parentela. » Item Julius Papa: « Nullum in utroque sexu permittimus ex propinquitate sui sanguinis vel uxoris usque in septimum generationis gradum uxorem ducere, vel incesti macula copulari: quia sicut non licet cuiquam Christiano de sua consanguinitate, sic nec de consanguinitate uxoris conjugem ducere, propter carnis unitatem. » Item Gregorius [5]: « De affinitate consanguinitatis per gradus cognationis placuit usque ad septimam generationem observare. Nam et hereditas rerum per legales instrumentorum definitiones sancita, usque ad septimum gradum heredi protendit successionem. Non enim ei succederent, nisi eis de propagine cognationis deberetur. » His auctoritatibus insinuatur et quæ sit affinitas, et usque ad quem gradum sit observanda, scilicet usque ad septimum.

Variæ traditiones de affinitate.

Sed alii videntur concedere in quinta generatione inter affines contrahi conjugium: et in quarta etiam, si contractum fuerit, non separari. Ait enim Fabianus Papa [6], *Decr.*, causa XXXV, quæst. III, cap. « De propinquis »: De propinquis, qui ad affinitatem per virum et uxorem veniunt, defuncta uxore vel viro, in quinta generatione jungantur; in quarta si inventi fuerint, non separentur; in tertia vero propinquitate non licet uxorem alterius accipere post obitum ejus. Æqualiter vir jungatur in matrimonio eis quæ sibi consanguineæ sunt, et uxoris suæ consanguineis, post mortem uxoris. » Ecce hic conceditur in quinta vel quarta propinquitate affinium fieri conjugium. Julius etiam Papa [7] ait, ubi supra, cap. « Et hoc quoque »: « Statutum est ut relictam patris uxoris suæ, relictam fratris uxoris suæ, relictam filii uxoris suæ nemo sibi in matrimonium sumat; relictam [8] consanguine orum uxoris suæ usque in tertiam progeniem nemo in uxorem sumat. In quarta vero et quinta si inventi fuerint, non separentur. » Ecce quam varie de affinitatis observatione loquuntur auctores. Alii enim usque ad septimum gradum eam observari faciunt; alii vero in quinto vel quarto matrimonia contracta non dividunt. Sed illi veritatis rigorem, isti misericordiæ dispensationem videntur proponere. Potest enim Ecclesia dispensare in copula affinium usque ad tertium gradum, sicut Gregorius dispensavit in quarto gradu con-

[1] Parm. omittit: « et legis. »

[2] Seu potius Zacharias (Mansi, t. XII, p. 256.), et habetur in *Decret.* caus. XXXV, q. V, c. III, col. 1680, 1681.

[3] *Decret.* ibid. q. II et III, c. XIII, col. 1670.

[4] Ibid. CXIV.

[5] Certissimum est, hæc neque Gregorii I, neque concilii Meldensis, ex quibus allegantur in *Decret.* caus. XXXV, q. II et III, cap. I, col. 1666, esse. Videtur capitis auctor ad primam Gregorii III ep. ad Bonifacium respexisse.

[6] Imo ex *Pœnitential. Theod.* apud Petitum, c. XI. Cfr. *Decret.* caus. XXXV, q. II et III, c. III, col. 1667.

[7] Imo ex *Theod. Pœnitent.* c. XI. Cfr. *Decret.* caus. XXXV, q. II, et III, c. XII, col. 1670.

[8] Al. additur: uxorem.

sanguinitatis. Illud autem non est prætereundum quod Gregorius Venerio Episcopo [1] scripsit : « Sedem apostolicam consulere decrevisti, si mulier copula nuptiali extraneo viro conjuncta cognationi ejus pertineat, si eo defuncto cognatio maneat, vel sub alio viro cognationis vocabula dissolvantur ; vel si susceptæ soboles possunt legitime ad prioris viri cognationis transire copulam. Si una caro fiunt, quomodo aliquis eorum potest propinquo uni pertinere nisi pertineat alteri? Hoc minime posse fieri credendum est. Porro uno defuncto, in superstite affinitas non deletur, nec alia copula conjugalis affinitatem copulæ prioris solvere valet. Sed nec alterius conjunctionis soboles placet ad affinitatis prioris viri consortium transire. Si quis ergo sacrilego et temerario ausu in defuncto quærit propinquitatem extinguere, vel sub altero affinitatis vocabulo dissipare, vel susceptas soboles alterius copulæ propinquitati prioris credit legitime sociari; hic negat Dei verbum validum esse, quod dixit, *Gen.* II, 24 : *Erunt duo in carne una* [2]. » Ecce hic prohibet, si mortuo primo viro uxor ejus alii nupserit, filios de secundo viro genitos ducere uxores de cognatione prioris viri : quia filii mediante matre ad cognationem prioris viri pertinent, cum quo mater eorum una caro extiterat. Hoc idem etiam Innocentius Papa, ait [3] : Si qua mulier ad secundas nuptias transierit, et ex eis sobolem genuerit, nullatenus potest ad consortium cognationis prioris viri pertingere [4]. » Hoc autem observandum est usque ad septimum generis gradum; sed maxime usque ad tertium et quartum, sicut supra positum est.

Si conjugium sit inter eos qui nota consanguinitate dividuntur.

Et est sciendum, quod Ecclesia infra prædictos gradus consanguinitatis conjunctos separat. Si autem ignoranter conjuncti fuerint in conspectu Ecclesiæ, et postmodum probata consanguinitate ejusdem judicio separati, quæritur, utrum copula illa conjugium fuerit. Quibusdam videtur non fuisse conjugium, quia non erant legitimæ personæ ; sed tamen de crimine excusantur per ignorantiam, et quasi conjugium reputatur, quia bona fide et per manum Ecclesiæ convenerunt : unde et filii eorum legitimi habentur. Alii vero dicunt fuisse conjugium, licet non essent legitimæ personæ : quia talium conjunctiones vocant canones conjugia, ubi de personis agitur, quarum testimonio consanguineorum sit dirimenda conjunctio. Unde Urbanus Papa : « Si duo viri vel tres consanguinitatem jurejurando firmaverint, vel ipsi forte confessi fuerint, conjugia dissolvantur. Si vero neutrum contigerit, Episcopi eos per fidem Christi obtestentur, quatenus palam fateantur, si se recognoscunt consanguineos. Si se judicio, Episcoporum segregaverint, alia matrimonia non prohibeantur contrahere. [5] » Idem, [6] ubi supra cap. « Notificamus » : « Notificamus tibi, ut cum tres vel duo ex propinquioribus ejus qui accusatur, hanc propinquitatem juramento firmaverint, vel si duo vel tres ex antiquioribus Januensibus, quibus hæc propinquitas est nota, qui bonæ famæ et veracis testimonii sint, remoto amore, timore, pretio, et omni malo studio, prædicta firmaverint, sine mora conjugia dissolvantur. » « Consanguineos [7] vero extraneorum nullus accuset, vel consanguinitatem in Synodo computet; sed propinqui, ad quorum notitiam pertinet. Si autem progenies tota defecerit, ab antiquioribus et veracioribus, quibus propinquitas tota nota sit, Episcopus canonice requirat; et si inventa fuerit, separentur. » Ecce quibus accusantibus et testificantibus dirimenda sit consanguineorum conjunctio, quæ conjugium vocatur.

Distinctio utilis.

Hic dicendum est, quod aliud est fornicatio, aliud stuprum, aliud adulterium, aliud incestus, aliud raptus. Fornicatio, licet sit genus omnis illiciti coitus qui fit extra uxorem, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum, vel meretricum, vel concubinarum. Stuprum proprie est virginum illicita defloratio. Adulterium est quasi alieni tori violatio : unde adulterium dicitur quasi ad alterius torum accessio. Incestus est consanguinearum vel affinium abusus : unde incestuosi dicuntur qui consanguineis vel affinibus suis abutuntur. Raptus admittitur, cum puella violenter a domo patris educitur, ut corrupta in uxorem habeatur, sive puellæ, sive parentibus vis illata constiterit : et hic morte mulctatur; sed si ad Ecclesiam cum rapta confugerit, privilegio Ecclesiæ mortis impunitatem meretur. Attendendum etiam illud Alexandri, qui ait [8] : « Quod frater sororve uxoris tuæ cognati dicuntur æquivocationis jure fit, et necessitate vulgaris appellationis potius quam ulla cognationis causa. Uxor [9] enim fratris fratrissa potius quam cognata vocatur. Mariti frater levir dicitur. Duorum fratrum uxores janitrices vocantur, quasi eamdem januam intrantes. Viri soror glos appelatur. Sororis autem vir non habet speciale nomen, nec uxoris frater. »

[1] Epist. hæc est apocrypha.

[2] *Decret.* caus. XXXV, q. X, c. I, col. 1696.

[3] *Decret.* caus. XXXV, q. X, c. III, col. 1698.

[4] Nicolai. Item : « Si qua mulier ad secundas transierit nuptias, et filios et filias ad secundum maritum genuerit, eas nepotibus prioris mariti jungi sancta Romana Synodus prorsus inhibuit, » et in alio capite subjungitur : « Hoc autem observandum est usque ad septimum generis gradum, sed maxime usque ad tertium et quartum, sicut supra positum est. » Unde Hyginus Papa rursum ibi : « Si qua mulier transierit ad secundas nuptias, et ex eis prolem habuerit, ipsa proles non potest se copulare cognationi prioris viri usque ad quartam generationem. »

[5] Cfr. *Decret.* caus. XXXV, q. VI, c. IV, col. 1865.

[6] Ibid. c. III.

[7] Ibid. c. I, col. 1864.

[8] Ibid. q. V, c. V, col. 1687.

[9] Isidor., l. IX *Etymol.*, c. VII, § 17, col. 366, t. III.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de consanguinitatis impedimento, hic determinat de impedimento matrimonii quod provenit ex affinitate; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediat ; in secunda docet affinitatis nomina, ibi : « Attendendum est etiam illud Alexandri etc. » Prima in tres : in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediat, sicut et consanguinitas ; in secunda ostendit quomodo matrimonium propter consanguinitatem et affinitatem sit separandum, ibi : « Et est sciendum, quod Ecclesia infra prædictos gradus consanguinitatis conjunctos separat ; » in tertia determinat de incestu, quo consanguinitatis et affinitatis fœdus per carnalem copulam violatur, per differentiam ad alia vitia ejusdem generis, ibi « Hic dicendum est, quod aliud est fornicatio, aliud stuprum etc. » Prima in duas : in prima ostendit quod affinitas ex matrimonio contracta impedit matrimonium ; in secunda inquirit, utrum affinitas maneat matrimonio transeunte, quod ejus causa erat, ibi : « Illud non est prætermittendum quod Gregorius Venerio Episcopo scripsit. » Prima in duas : in prima ostendit usque ad quot gradus affinitas matrimonium impedit, sicut et consanguinitas ; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi : « Sed alii videntur concedere, in quinta generatione inter affines contrahi conjugium. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° de causa affinitatis ; 2° utrum impediat matrimonium, sicut et consanguinitas ; 3° de illegitimitate filiorum quæ ex impedimento matrimonii causatur ; 4° de incestu quem ex violatione consanguinitatis et affinitatis incurrit aliquis ; 5° de separatione matrimonii quæ fit propter consanguinitatem et affinitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed mulier ducta per matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet propter hoc quod sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quod si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur omnibus consanguineis ejus per affinitatem.

3. Præterea, relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur. Sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quod ille ducit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed contra, vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundum carnem omnibus consanguineis suis attinet, et mulier eadem attinebit eisdem.

Præterea, hoc patet per auctoritates in *Littera* inductas.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod affinitas non manet post mortem viri inter uxorem et consanguineos viri. Quia cessante causa cessat affectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat in morte viri : quia tunc solvitur mulier a lege viri, ut dicitur Roman. VII. Ergo nec affinitas prædicta manet.

2. Præterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas cessat per mortem viri ad consangnineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum quamdiu personæ vivunt, inter quos est consanguinitas. Ergo et affinitas ; et ita non solvitur affinitas soluto matrimonio per mortem tertiæ personæ.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non causet. Quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas,

non potest esse affinitas : quia affinitas est « proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela ». Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret ; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundum naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut jura determinant. Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

Sed contra est, quod adhærens meretrici unum corpus efficitur, ut patet I Corinth. VI, 16. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ talis est : « Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela. » Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo licitus concubitus affinitatem causat.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit. Quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

2. Præterea, si aliquis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis magis est propinquus carnali copulæ quam ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Præterea, in sponsalibus non fit nisi quædam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas ; sicut si fiat ante septennium, vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias ; aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiæ per votum reddantur illicitæ, vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est quod Alexander III Papa, *Extra. de sponsal. et matrim.*, cap. « Ad audientiam », prohibuit mulierem quamdam cuidam viro conjungi in matrimonium, quia fratri suo fuerat desponsata. Sed hoc non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam affinitas ,sit causa affinitatis. Quia Julius Papa dicit : « Relictam consanguineam uxoris suæ nullus ducat uxorem, » ut habetur caus. XXXV, quæst. II, ep. III, c. XXI, col. 1674, et in sequenti capitulo dicitur, quod duæ consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere prohibentur. Sed hoc non est nisi ratione affinitatis quæ contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis,

2. Præterea, carnalis commixtio conjungit sicut et carnis propagatio : quia æqualiter computatur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

3. Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiæ cum omnibus consanguineis viri. Ergo omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem ; et sic affinitas est causa affinitatis.

4. Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem ; quia secundum hoc una efficeretur alteri affinis. Sed hoc falsum est. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Præterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo etc.

6. Præterea, consanguinitas est fortius vinculum quam affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguinei viri. Ergo multo minus affines uxoris efficientur eis affines ; et sic idem quod prius.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod amicitia quædam naturalis in communicatione naturali fundatur, ut supra dictum est. Natu-

ralis autem communicatio est duobus modis, secundum Philosophum VIII *Ethic.* cap. xii. Uno modo per carnis propagationem; alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam; unde ipse ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum amicitiæ naturalis facit, ita si conjungantur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis et sanguinis; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta; et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod affinitas dicitur; et hoc est quod in hoc versu dicitur: « Mutat nupta genus, sed generata gradum: » quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiæ, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quod nomen idem effectui et causæ conveniat: quia quandoque illud quod est in effectu invenitur in causa non eodem modo, sed altiori; et ideo non convenit causæ et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem, sicut patet in omnibus causis acquivoce agentibus; et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quam conjunctio uxoris ad consanguineos viri; non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quædam; sicut homo sibi ipsi est idem, non consanguineus.

Ad secundum dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti; et ratione conjunctionis accidit quod persona quæ uni conjungitur, omnibus aliquo modo conjungatur; sed propter separationem et distantiam accidit quod persona quæ uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo, vel secundum aliud genus, vel secundum alium gradum.

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel præcedente vel concomitante, sicut in creatura et Creatore patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio in uno est secundum rem, et in altero secundum rationem tantum. Alio modo quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu præcedente; sicut æqualitas fit inter duos homines per augmentum unius sine hoc quod alius tunc augeatur vel minuatur; sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum vel mutationem, pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate: quia relatio fraternitatis quæ innascitur, aliquo puero nato, alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius præcedente, scilicet generationis ejus: hoc enim accidit quod ex motu alterius sibi nunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quod iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem sine aliqua nova mutatione ipsius.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod relatio aliqua desinit esse dupliciter. Uno modo ex corruptione subjecti; alio modo ex subtractione causæ; sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quæ erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro causa actionem vel passionem, aut motum, ut in V *Metaph.*, tex. 20, dicitur: quarum quædam causantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio quæ est moventis et moti; quædam autem inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motum et mobile, et dominus et servus; quædam autem ex hoc quod aliquid prius motum est: sicut pater et filius, non ex hoc quod est generari nunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et etiam ipsum moveri, transit; sed motum esse, perpetuum est; quia quod factum est, nunquam desinit esse factum; et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per destructionem cau-

sæ, sed solum per corruptionem subjecti per alterutrum extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quæ causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod conjunguntur: unde non dirimitur manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem non solum secundum hoc quod est actu conjungi, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

Ad secundum dicendum, quod consanguinitas non est causa proxima affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quæ est, sed quæ fuit; et propter hoc ratio non sequitur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, et secundario propter operum communicationem; quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum inquantum est quædam societas in communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest produci, quamvis secunda desit; et ideo, quia matrimonium affinitatem causabat secundum quod erat quædam carnis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquod de naturali conjunctione [1].

Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat: aliud est ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur; et ex hac parte affinitas non causatur; unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa sit aliquo modo inhonesta.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum; et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas non solum per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris; unde quod dicitur in definitione affinitatis inducta, « omni carens parentela » intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quod aliquis consanguineam suam cognoscens, sibi ipsi sit affinis; quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo [2].

Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum quæ possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur aliqua affinitas.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quædam præparatio ad matrimonium; ita ex sponsalibus non causatur affinitas sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur « publicæ honestatis justitia, » quæ impedit matrimonium, sicut affinitas et consanguinitas, et secundum eosdem gradus; et definitur sic : « Publicæ honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ab Ecclesiæ institutione propter ejus honestatem. » Ex quo patet ratio nominis et causa; quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod sponsalia non sui ratione, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur « publicæ honestatis justitia; » et ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et prædictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum, quod vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum; unde, quantumcumque aliquis claustra pudoris invadat vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat non solum ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est; unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet « publicæ honestatis justitia. »

[1] Ita Nicolaius ex ms. Al. : « cognitione. »

[2] Al. : « et e converso. »

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quæ faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri; unde sive habens defectum ætatis, sive habens votum solemne continentiæ, aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas; quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus vel maleficiatus habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum adulta, ex tali contractu contrahitur « publicæ honestatis justitia : » quia adhuc non erat in actu impediendi, cum in ætate puer frigidus et non frigidus quantum ad actum illum sint æqualiter impotentes [1].

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod duplex est modus quo aliquid ex alio procedit. Unus secundum quem procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius secundum quem procedit dissimile in specie; et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus æquivoce. Primus autem modus processionis quotiescumque iteretur, semper remanet eadem species; sicut si ex homine generetur homo per actum generativæ virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus, sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut si ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus lineam facit; ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiæ duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur. Unus per carnis propagationem; et hic facit semper eamdem speciem attinentiæ : alius per matrimonialem conjunctionem; et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quod conjuncta matrimonialiter consanguineo non fit consanguinea, sed affinis. Unde, etsi iste modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiæ genus; unde persona quæ matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, vel [2] est aliud genus affinitatis, quod dicitur secundum genus. Et rursus, si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio; ut in hoc versu supra posito ostenditur :

Mutat nupta genus, sed generata gradum.

Et hæc duo genera olim erant prohibita propter publicæ honestatis justitiam magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, sicut illa attinentia quæ ex sponsalibus contrahitur; sed modo prohibitio illa cessavit, et remanet sub prohibitione solum primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro consanguineus uxoris suæ efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo; unde mortuo viro [3], qui erat affinis, non poterat eam ducere in uxorem propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere, et uxor illius consanguinei quæ est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam magis quam propter affinitatem, ideo canon « Porro », c. xxxiv, q. iii, col. 1674, dicit : « Duas consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere publicæ honestatis justitia contradicit. » Sed nunc talis prohibitio cessavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio conjungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem attinentiæ consanguineis viri quantum ad eundem gradum, sed non quantum ad idem attinentiæ genus.

Sed quia ex rationibus quæ in oppositum inducuntur, videtur ostendi, quod nullum vinculum ex affintiate causetur; ad alias rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiæ prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet. Unde communiter alii mulieri

[1] Al. : « fuit æqualiter impotens. »
[2] Parm. : « sed. »
[3] Nicolaius addit : « ille. »

a viro eodem cognitæ efficitur affinis in genere secundo; unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur alia affinis in tertio genere; et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro, nec etiam antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxoris suæ in primo genere, ita non efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere; et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur; unde mediante muliere quæ mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quæ illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam; et utroque modo aliqua attinentia mediante prædicta muliere secundum antiqua jura mihi proveniebat; quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet. Et iterum secundus vir ejus efficitur mihi etiam affinis in secundo genere, sed consanguinei alii illius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel conjungitur eis, sicut patri et matri, inquantum procedit ab eis, vel principio eorumdem, sicut fratribus; unde frater affinis meæ vel pater non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICULUS II.

Utrum affinitas matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, uxor efficitur per matrimonium res quædam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra est quod dicitur Levit. xviii, 8: *turpitudinem uxoris patris tui non* * *relevabis*. Sed illa est tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

* Discooperies.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitas quædam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis ex quibus causatur.

2. Præterea, in *Littera* dicitur, quod soboles secundæ conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset, nisi filius affinis esset etiam affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur sicut gradus consanguinitatis. Quia vinculum affinitatis est minus forte quam consanguinitatis, cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut a causa æquivoca. Sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat consanguinitas. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus ad quot durat consanguinitas.

2. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem ipso defuncto, non tamen sororem propriam. Ergo et nunc non debet esse prohibitio æqualis de affinitate et consanguinitate.

Sed contra, ex hoc ipso est aliqua mihi affinis quod meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu erit uxor mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero sicut et gradus consanguinitatis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum eadem ratione qua et consanguinitas; sicut enim inest necessitas quædam cohabitandi

consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiæ vinculum inter consanguineos, ita inter affines; sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum esset, inquantum impediret amicitiæ multiplicationem, et concupiscentiæ repressionem, quæ per matrimonium quæruntur.

Ad secundum dicendum, quod res possessæ a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso; unde sicut consanguinitas impedit conjunctionem ad virum, ita ad uxorem viri.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum suum genus, sicut animal per rationale et irrationale, non autem per album et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quæ est causa ejus. Unde cum gradus attinentiæ per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate; et ideo ad inveniendum gradus affinitatis est regula generalis quod quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiæ non possunt accipi nisi secundum ascensum et descensum propagationis, ad quam non computatur affinitas, nisi mediante consanguinitate; et ideo non habet affinitas gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum, quod filius affinis meæ ex alio matrimonio non per se loquendo, sed quasi per accidens dicebatur antiquitus affinis; unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicæ honestatis justitiam quam propter affinitatem; et propter hoc etiam illa prohibitio nunc [1] est revocata.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ex quo gradus affinitatis sumitur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quam consanguinitas; facilius et olim et nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis quam in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiæ, non in gradibus; et ideo ratio illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, quando scilicet moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo : quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur; quod nunc locum non habet; et sic patet quod non ducebat eam in uxorem quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

ARTICULUS III.

Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod filii qui nascuntur extra verum matrimonium non sint illegitimi. Quia secundum legem [2] natus legitimus filius dicitur. Sed quilibet filius nascitur secundum legem ad minus naturæ, quæ est fortissima. Ergo quilibet filius est legitimus.

2. Præterea, communiter dicitur quod legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiæ legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium reputatur legitimum in facie Ecclesiæ, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium; et tamen a contrahentibus in facie Ecclesiæ scitur; et si occulte nubant, et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie Ecclesiæ, ex quo per Ecclesiam non prohibentur. Ergo filii extra verum matrimonium nati, non sunt illegitimi.

Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur

[1] Parm. omittit : « nunc. »

[2] Parm. addit : « naturæ. »

extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam Domini Ezech. XVIII. Sed quod iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Præterea, justitia humana est exemplata a divina. Sed Deus æqualiter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundum jura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari. Sed contra est quod dicitur Genes. XXV, quod Abraham dedit omnia bona sua Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare, quod non succedant in bonis paternis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod filius illegitimus non possit legitimari. Quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum e converso illegitimus a legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus legitimus.

2. Præterea, coitus illegitimus causat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra, quod per legem indicitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod quadruplex est status filiorum. Quidam enim sunt naturales et legitimi, sicut qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Quidam naturales et non legitimi, ut filii qui nascuntur ex simplici fornicatione. Quidam legitimi et non naturales, sicut filii adoptivi. Quidam nec legitimi nec naturales, sicut spurii nati de adulterio vel de stupro : tales enim nascuntur et contra legem positivam, et expresse contra legem naturæ. Et sic concedendum est quosdam filios esse illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam quæ communis est homini et aliis animalibus; tamen nascuntur contra legem naturæ quæ est propria hominibus : quia fornicatio et adulterium et hujusmodi, sunt contra legem naturæ; et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum a peccato, nisi sit affectata; unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiæ, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi. Si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quæ ignorat impedimentum, non excusantur a peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant, et in occulto contrahant, non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

SOLUTIO II.—Ad secundam quæstionem dicendum, quod aliquis dicitur damnum incurrere dupliciter. Uno modo ex hoc quod ei subtrahitur quod erat ei debitum; et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo per [1] hoc quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat ei esse debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex. Unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia vel dignitates, quæ requirunt quamdam honestatem in illis qui hoc exercent. Aliud damnum incurrunt quia [2] non succedunt in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur; unde pertinet ad sollicitudinem Episcopi ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc secundum modo, non est pœna; et ideo non dicimus quod sit pœna alicui quod non succedit in regno aliquo per hoc quod non est filius regis; et similiter non est pœna quod alicui qui non est legitimus, non debentur ea quæ sunt legitimorum filiorum.

[1] Parm. omittit : « per hoc, » et habet : « certitudo. »

[2] Parm. : « quando. »

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem inquantum est actus generativæ virtutis, sed inquantum ex prava voluntate procedit; et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, sed in his quæ per voluntatem fiunt vel possidentur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari inquantum damna quæ filius illegitimus incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi : duo secundum canones, scilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium; et per specialem indulgentiam et dispensationem Domini Papæ. Quatuor autem alii modi sunt secundum leges. Primus est, si pater filium naturalem curiæ Imperatoris offert; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiæ honestatem. Secundus, si pater testamento nominet eum legitimum heredem, et filius postmodum testamentum Imperatori[1] offerat. Tertius est, si nullus sit filius legitimus, et ipsemet filius seipsum principi offerat. Quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione, eum « legitimum » nominet, nec adjiciat « naturalem. »

Ad primum ergo dicendum, quod alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis[2] damnificari nisi pro culpa; et ideo magis potest illegitimus fieri quam e converso : etsi enim aliquando legitimus privetur hereditate pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum, quod actus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

ARTICULUS IV.

Utrum incestus differat specie ab aliis speciebus luxuriæ[3].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus non differat specie ab aliis speciebus luxuriæ quas Magister in *Littera* tangit. Materia enim non diversificat speciem. Sed ea quæ Magister in *Littera* numerat, non differunt nisi penes materiam. Ergo non sunt diversæ species peccati.

2. Præterea, Coloss. III, 5, super illud : *Fornicationem, immunditiam, etc.* dicit *Glossa interlinearis*, quod fornicatio est omnis concubitus præter legitimum connubium. Sed incestus est hujusmodi. Ergo est fornicatio : et ita non dividitur specie a fornicatione.

Sed contra, virtutes et vitia distinguuntur specie penes objecta. Sed illa quæ hic ponuntur, diversificantur per objecta. Ergo differunt specie.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod dividat species luxuriæ inconvenienter. Quia Apostolus, Ephes. v, 3, videtur tantum duas species ponere, ubi dicitur : *Fornicatio et omnis immunditia... nec nominetur in vobis.*

2. Præterea, ad Coloss. III, ponuntur quatuor species, scilicet fornicatio, immunditia, concupiscentia, libido.

3. Præterea, ad Galatas v, 19, ponuntur aliæ species quatuor; scilicet fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo cum ipse prætermittat has species, videtur insufficienter dividere.

4. Præterea, maximum peccatum in genere luxuriæ est peccatum contra naturam. Sed de illo nullam facit mentionem. Ergo videtur insufficiens.

5. Præterea, plus distat vidua a meretrice quam virgo a vidua. Sed luxuria quæ committitur cum virgine, distinguitur ab illa quæ committitur cum vidua. Ergo et illa quæ committitur cum vidua, deberet distingui ab illa quæ committitur cum meretrice.

6. Præterea, Isidorus[4] dicit, quod stu-

[1] Parm. omittit : « Imperatori. »
[2] Parm. addit : « magis. »
[3] II, II *Summ. theol.*, q. CLIV, a. 9.
[4] Apud Isidorum, l. V *Etymol.*, c. XXVI, col. 209, t. III deest stupri definitio; quæ vero sub ejus nomine hic affertur ex appendice Gratiani ad c. II, q. I, c. XXXVI, in *Decr.*, col. 1699, desumitur.

prum est virginum illicita defloratio, quando scilicet pactio conjugalis non præcessit. Sed hoc est etiam in raptu. Ergo raptus non debet contra stuprum distingui.

7. Præterea, inter species luxuriæ nominatur etiam sacrilegium, quod committitur cum aliquis violat mulierem Deo consecratam, vel cum qua habet spiritualem cognationem. Ergo cum hoc prætermittat, videtur insufficiens.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod male ordinet ista vitia. Quia nobilior est castitas virginalis quam conjugalis. Sed adulterium est contra castitatem conjugalem, stuprum est gravius peccatum; et sic deberet præponi adulterio.

2. Præterea, nulla dispensatione fieri potest quod aliquis licite concumbat cum illa cum qua committit adulterium; potest autem fieri per aliquam dispensationem quod aliquis licite concumbat cum qua committit incestum; sicut per dispensationem potest accipere uxorem consanguineam in quarto gradu [1], cum qua erat prius incestus. Ergo adulterium est gravius peccatum quam incestus; et sic non deberet præmitti.

3. Præterea, ad puellam quæ rapitur, potest esse matrimonium, quando non fit violentia ipsi, sed parentibus. Sed ad illam quæ per incestum violatur non potest esse matrimonium. Ergo incestus est gravius peccatum quam raptus; et sic videtur quod male ordinet.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut supra [2] dictum est, circumstantia peccatum in aliud genus mutat, quando alterius generis peccati deformitatem addit; et secundum hoc, isti luxuriæ modi qui hic ponuntur, differunt specie; quia fornicatio non importat, quantum est de se, aliam deformitatem nisi quæ ad genus luxuriæ pertinet, est enim soluti cum soluta; et dicitur fornicatio a fornice, quia juxta fornices, id est arcus triumphales, et in aliis locis ubi homines conveniebant, congregabantur meretrices, et ibi polluebantur. Sed stuprum, quod est illicita virginum defloratio, addit aliam deformitatem, scilicet damnificationem mulieris violatæ, quæ non est ita apta ad nubendum sicut ante; et hæc damnificatio etiam per se specialem legis prohibitionem habet. Similiter etiam adulterium, quod est alterius tori violatio, addit specialem deformitatem alterius generis, quæ est ex usu rei alienæ illicito, quod pertinet ad genus injustitiæ. Similiter etiam incestus, qui est consanguinearum vel affinium abusus, ab incendio nomen habens, vel a privatione castitatis, quasi antonomastice, quia castitatem violat in illis qui maximo fœdere conjunguntur addit specialem deformitatem, scilicet naturalis fœderis violationem. Similiter etiam raptus, qui committitur ex hoc quod puella a domo patris violenter abducitur, ut corrupta in matrimonium habeatur, sive vis puellæ seu parentibus illata constiterit, patet quod alterius generis deformitatem addit, scilicet violentiam, quam lex in quacumque re prohibet; et sic patet quod sunt diversæ species peccatorum; unde etiam circumstantiæ quibus diversificantur, non sunt in confessione omittendæ.

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas in proposito habet secum annexam formalem diversitatem objecti; ideo sequitur diversitas in specie.

Ad secundum dicendum, quod illa species luxuriæ quæ non addit aliquam specialem deformitatem alterius generis, retinet sibi nomen commune, nec dividitur contra alias species, nisi secundum quod accipitur cum præcisione illorum quæ per alias species adduntur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod species luxuriæ distinguuntur primo per concubitum secundum naturam et contra naturam. Sed quia luxuria contra naturam innominabilis est, relinquatur. Si autem sit peccatum in concubitu secundum naturam, tunc aut non addit aliquam deformitatem super luxuriæ genus, et sic est fornicatio: aut addit, et hoc dupliciter; quia vel quantum ad modum agendi, et sic est raptus, qui violentiam importat; vel ex conditione ejus cum qua luxuria committitur; et hæc conditio vel est ipsius absolute, sicut virginitas, et sic est stuprum; vel est ipsius in ordine ad alterum; et hoc, vel ad concumbentem cum ea, sicut est conditio affinitatis vel consanguinita-

[1] Al. deest: « gradu. »

[2] Dist. xvi, q. iii, a. ii, quæstiunc. 3 in corp.

tis, et sic est incestus; vel ad alium aliquem, sicut est matrimonium; et sic est adulterium.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur pro omni luxuriæ specie, quæ addit deformitatem specialem supra genus luxuriæ; et sic comprehendit alias quatuor species.

Ad secundum dicendum, quod illæ quatuor differentiæ sic distinguuntur; quia vel est secundum naturam, et sic ponitur fornicatio quantum ad actum exteriorem, concupiscentia quantum ad actum interiorem : vel contra naturam; et sic est immunditia quantum ad actum exteriorem, libido quantum ad actum interiorem, quæ intensionem concupiscentiæ importat.

Ad tertium dicendum, quod in illis quatuor fornicatio pertinet ad concubitum soluti cum soluta; impudicitia comprehendit adulterium et incestum, sicut immunditia continet species contra naturam; luxuria autem refertur ad actus interiores.

Ad quartum dicendum, quod Magister determinat hic de istis speciebus, secundum quod habent ordinem ad affinitatem et consanguinitatem; et quia ex concubitu contra naturam non sequitur affinitas, ideo prætermisit species innaturales; et quia talis luxuria non est humana, sed bestialis, ut dicitur in VII *Ethicorum*.

Ad quintum dicendum, quod virgo ex hoc quod defloratur, aliquod damnum incurrit præter damnum castitatis, quia redditur minus apta ad matrimonium sequens; non autem vidua, sicut nec meretrix; et ideo non est similis ratio.

Ad sextum dicendum, quod raptus supra stuprum addit specialem deformitatem, scilicet violentiam, et eductionem de domo patris; et ideo distincta species ponitur a stupro.

Ad septimum dicendum, quod sacrilegium illud reducitur ad species de quibus hic fit mentio; quia violatio habentis votum continentiæ reducitur ad stuprum, vel magis ad adulterium, inquantum est Deo desponsata; sed illud quod committitur cum ea quæ est conjuncta cognatione spirituali, reducitur ad incestum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod secundum hoc aliquis concubitus est magis peccatum, secundum quod magis distat a matrimoniali concubitu. Inter species autem hic enumeratas aliqua distat a matrimonio et quantum ad essentiam matrimonii, et quantum ad causam, quæ est consensus, scilicet raptus; et ideo est maximum peccatum inter illa quæ hic enumerantur. Aliæ vero distant a matrimonio quantum ad essentiam tantum; sed hoc est dupliciter; quia illa cum qua concumbit, vel non est matrimonio conjuncta, sed potest conjungi[1]; vel nec est conjuncta, nec potest conjungi; et hoc magis distat. Si autem primo modo; aut per concubitum præstatur aliquod impedimentum sequenti matrimonio, aut non : primum enim magis distat. Si autem non potest matrimonio conjungi : vel non potest aliqua conditione extante, vel non potest simpliciter in perpetuum; et hoc magis distat. Et secundum hoc patet quod fornicatio simplex est minimum peccatum inter ista; quia illi cum qua concumbitur, nullum novum impedimentum respectu sequentis matrimonii infertur; et post hoc est stuprum, per quod infertur impedimentum mulieri, ut non illa facile postmodum nubere possit; et post hoc est adulterium, quod est concubitus ad illam quæ non potest duci in uxorem, dum vir ejus vivit; et post hoc est incestus, qui committitur cum illa quæ simpliciter uxor esse non potest; et post hoc est raptus, qui matrimonio contrariatur non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad causam. Et hic est ordo eorum secundum genus suum consideratorum. Tamen potest quandoque hic ordo variari secundum diversas circumstantias. Omnium tamen horum gravius est peccatum contra naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum est peccatum quia est contra castitatem, sed quia est contra jus divinum quod habet vir in uxorem.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non possit dispensari quod aliquis ducat in uxorem illam cum qua committit adulterium vivente viro : tamen aliquo casu contingente potest eam in uxorem ducere absque dispensatione, scilicet post mortem viri : quia adulterium primum non dirimit matrimonium contractum nisi in aliquo casu, ut prius, dist. xxxv, in expositione *Litteræ*, dictum est.

[1] Parm. omittit : « sed potest conjungi. »

Ad tertium dicendum, quod quamvis possit postmodum duci in matrimonium consentiente puella et parentibus; tamen quantum ad præsens pertinet, maxime a matrimonio distat, ut ex dictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, semper sit per divortium dirimendum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum. Quia quos conjunxit Deus, homo separare non debet. Cum ergo Deus facere intelligatur quod Ecclesia facit, quæ quandoque tales ignoranter conjungit; videtur quod si postmodum in notitiam veniant, non sint separandi.

2. Præterea, favorabilius est vinculum matrimonii quam dominii. Sed homo per longi temporis præscriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiam si prius ratum non fuit.

3. Præterea, de similibus simile est judicium. Sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separatur propter consanguinitatem, et alius separari deberet pari ratione; quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter consanguinitatem vel affinitatem.

Sed contra, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo si probatur consanguinitas vel affinitas, separandi sunt, si de facto contraxerint.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum non sit procedendum per viam accusationis. Quia accusationem inscriptio præcedit, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione [1] defecerit. Sed hæc non requiruntur quando agitur de matrimonii separatione. Ergo accusatio ibi locum non habet.

2. Præterea, in causa matrimonii audiuntur solum propinqui, ut in *Littera* dicitur. Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. Præterea, si matrimonium accusari deberet, tunc præcipue hoc esset faciendum quando minus difficile est quod separetur. Sed hoc est quando sunt tantum sponsalia contracta: tunc autem non accusatur matrimonium. Ergo nunquam de cetero debet fieri accusatio.

4. Præterea, ad accusandum non præcluditur alicui via per hoc quod non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio: quia si primo tacuit quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, quasi [2] suspectus. Ergo etc.

Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium vel consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in tali causa non sit procedendum per testes sicut in aliis causis. Quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo etc.

2. Præterea testes suspecti de privato odio vel amore, a testimonio repelluntur. Sed maxime possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

Præterea, matrimonium est favorabilius quam aliæ causæ, in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non potest esse idem accusator et testis. Ergo nec in matrimonio; et ita videtur quod non convenienter in ista causa per testes procedatur.

Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur, fiat judici fides. Sed ita facienda est judici fides in causa ista sicut in aliis causis, quia non debet præcipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum

[1] Al.: « nisi probatione. »

[2] Parm. incaute addit.: « nisi. »

est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod cum omnis concubitus præter legitimum matrimonium sic peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium separare, et præcipue consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Ecclesia dono et auctoritate divina fulciatur; tamen inquantum est hominum congregatio, aliquid ex defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum; et ideo illa conjunctio quæ fit in facie Ecclesiæ impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina, sed est contra auctoritatem divinam errore humano inducta, quæ excusat a peccato, cum sit error facti, quamdiu manet; et propter hoc quando impedimentum ad notitiam Ecclesiæ venit, debet prædictam conjunctionem separare.

Ad secundum dicendum, quod illa quæ sine peccato esse non possunt, nulla præscriptione firmantur : quia, ut Innocentius dicit, *Extra. De consang. et affinit.*, cap. « Non debet, » diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget. Nec ad hoc aliquid facit favor matrimonio[1], quod inter illegitimas personas esse non poterat.

Ad tertium dicendum, quod res inter alios acta alii non præjudicat in foro contentioso; unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium quod non accusatur. Sed in foro conscientiæ non oportet quod semper obligetur ad hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam : quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quod conscientiam suam informet ex his quæ sunt circa aliud matrimonium facta.

Sed distinguendum videtur in hoc. Quia aut habet certam scientiam de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere. nec reddere debitum debet. Si secundo, debet reddere, sed non exigere. Si tertio, potest et reddere et exigere.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod accusatio ad hoc est instituta ne aliquis sustineatur quasi innocens qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens qui in culpa est; ita ex ignorantia alicujus circumstantiæ contingit quod aliquod factum reputatur licitum quod illicitum est; et ideo, sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest; et sic matrimonium excusatur quando propter ignorantiam impedimenti æstimatur legitimum quod est illegitimum.

Ad primum ergo dicendum, quod obligatio ad pœnam talionis habet locum quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus. Sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad pœnam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam pœnam; sed talis accusatio potest ėt verbo et scripto fieri, ita quod exprimatur et persona accusans matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

Ad secundum dicendum, quod extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quod sciant; unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum quia ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit; unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probari non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum. Sed quando accusatur ex hoc quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tanquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter æstimari potest quod libenter vellent quod matrimonium staret.

Ad tertium dicendum, quod cum matrimonium nondum est contractum, sed sponsalia tantum, non potest accusari, quia non accusatur quod non est; sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quod ille qui primo tacuit, quandoque auditur postea,

[1] In edit. Nicolai deest « favor. » Parm : « matrimonii. »

si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur; quod patet ex *Decretali* Innocentii III, extra : « Qui matrimonium accusare possunt », cap. « Cum in tua », § « Si vero », quæ sic dicit : « Si post contractum matrimonium aliquis apparet accusator, cum non prodierit in publicum, quando secundum consuetudinem in Ecclesiis edebantur [1], utrum vox suæ debeat accusationis admitti, merito quæri potest. Super quo respondemus, quod si tempore denuntiationis præmissæ is qui jam conjunctos impetit [2], extra diœcesim existebat, vel alias denuntiatio ad ejus non potuit notitiam pervenire, utputa si nimio infirmitatis fervore laborans sanæ mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus quod ad comprehensionem talium ejus actas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus; ejus accusatio debet audiri : alioquin, tanquam suspectus, esset proculdubio repellendus, nisi juramento firmaverit quod post didicerit ea quæ objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat. »

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in hac causa oportet quod per testes veritas patefiat, sicut et in aliis. Tamen, ut Juristæ dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet quod idem potest esse accusator et testis : et quod non juratur de calumnia, cum sit quasi causa spiritualis; et quod consanguinei admittuntur ad testificandum; et quod non observatur omnino ordo judiciarius, quia tali denuntiatione facta contumax potest excommunicari lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu, et post publicationem testium testes possunt induci. Et hoc totum est ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Illud etiam non est prætermittendum quod Gregorius Venerio Episcopo scripsit. » Totum est abrogatum per nova jura; sed etiam gradus consanguinitatis et affinitatis sunt restricti usque ad gradum quartum [3].

« Et est sciendum, quod Ecclesia in- « fra prædictos gradus consanguinitatis conjunctos separat. » Sciendum, quod cum Ecclesia non intendat privare aliquem jure suo, si decepta per falsos testes separaverit matrimonium, altera personarum expoliata injuste [4], debet ei fieri restitutio, etiam si altera votum emisisset religionis, ita tamen quod ei non liceret petere debitum, sed solum reddere. Quando autem mulier ad reintegrationem matrimonii agit, distinguendum est. Quia si agit «petitorie» ut scilicet ei detur aliquis vir, quia [5] cum ea contraxit, antequam fiat restitutio, tractabitur de exceptione ex parte mariti proposita. Si autem agat « possessorie [6],» primo restituendus est sibi vir quam exceptio prædicta tractetur; et eadem ratio est, si vir agat. Sed excipiuntur ab utroque communiter quinque casus. Primus est, quando vir excipiendo proponit publicam fornicationem uxoris. Secundus, quando proponit gradum consanguinitatis jure divino prohibitum; tamen si differatur [7], oportet fieri restitutionem per sententiam; sed ille non tenebitur reddere debitum, si habeat conscientiam de consanguinitate prædicta. Tertius, si objiciatur exceptio rei judicatæ, a qua non est appellatio [8]. Quartus, quando est tanta sævitia viri, quod non potest sufficiens cautio adhiberi, puta quod vir persequitur uxorem odio capitali [9]. Quintus est, quando ille qui agit, spoliavit alium sine causa.

[1] Nicolai : « quando banna secundum consuetudinem in Ecclesia edebantur. »
[2] Al. : « conjunctis impedit. »
[3] Cfr. *Extra*, *De consang.*, et affinit. cap. : « non debet, § prohibitio. »
[4] Parm. : « vi, juste. »
[5] Parm. : « qui. »
[6] Parm. : « possessorio. » et supra : « petitorio. »
[7] Idest : si de tali assertione contestatio fiat dirimenda posterius. »
[8] Non ut in Parm : « appellatum. »
[9] Non inepte, ut in Parm : « capituli. »

DISTINCTIO XLII.

De spirituali cognatione.

De parentalium graduum famosa quæstione aliquid, licet minus sufficienter, diximus. Item de spirituali cognatione addamus, quæ etiam personas impedit ut non sint legitimæ ad ineundas nuptias. Tria quædam sunt consanguinitas, affinitas, et spiritualis germanitas. Consanguinitas est inter eos qui junguntur secundum lineam generis. Affinitas inter eos qui genere quidem non sunt conjuncti, sed mediante genere sunt sociati; verbi gratia, uxor filii fratris mei, quæ non est de genere meo, per ipsum qui est de genere meo, mihi affinitas facta est, et ego illi. Spiritualis proximitas est inter compatrem et commatrem, et inter eos quorum unus alterum de sacro fonte levavit, vel in catechizatione aut confirmatione tenuit. Est etiam inter filios ejusdem hominis carnales et spirituales.

Qui sint filii spirituales.

Spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus, vel in catechizatione seu confirmatione tenemus. Filii etiam et filiæ spirituales eorum [1] sunt qui trinæ mersionis vocabulo eos sacro baptismate tingunt. Dicitur etiam spiritualis filia sacerdotis, quæ ei peccata sua confitetur. Unde Symmachus Papa[2] : « Omnes quos in pœnitentia suscipimus, ita nostri spirituales sunt filii, ut et ipsi quos vel nobis suscipientibus, vel sub trinæ mersionis vocabulo mergentibus, unda baptismi regeneravit. Sylvester etiam admonet, ut ad suam filiam pœnitentialem nullus sacerdos accedat; quia scriptum est : Omnes quos in pœnitentia accepimus, ita nostri filii sunt, ut in baptismo suscepti, » quorum omnium flagitiosa est commixtio. Quod autem compater, et commater sibi jungi nequeant, nec pater spiritualis nec mater filiæ vel filio spirituali, ex Concilio Moguntinensi [3] docetur. « De eo quod interrogasti; si aliquis filiolam suam duxerit uxorem, et de eo qui concubuit cum matre spirituali, et de eo qui filium suum baptizavit, et uxor ejus eum de fonte suscepit hac de causa ut dissidium fieret conjugii; si post in tali copula possunt permanere, sic respondendum est. Si filiolam aut commatrem suam aliquis in conjugium duxerit, separandos esse judicamus, et gravi pœnitentia plectendos. Si vero conjuges legitimi, vel unus vel ambo, ex industria hoc fecerint, ut filium suum de fonte susciperint; si innupti manere voluerint, bonum est. Sin autem, gravis pœnitentia insidiatori injungatur, et simul maneant; et si prævaricator conjugi supervixerit, acerrima pœnitentia mulctetur, et sine spe conjugii maneat. » Ex his apparet quod aliquis filiolam suam vel commatrem non potest sibi copulare nuptialiter; et si præsumptum fuerit, separandi sunt. Qui autem legitime conjuncti sunt, non ideo separandi sunt, quia alter eorum insidiose filium de fonte levavit. Quod etiam Nicolaus confirmat dicens, ubi supra, cap [4]. « Nosse desideras : » « Nosse desideras, utrum mulier quæ viri filium ex alia femina genitum de sacro fonte levaverit, postmodum possit cum eodem viro copulari. Quos ideo conjungi posse decernimus, quia secundum canones sacros, nisi amborum consensu, nullius religionis obtentu debet conjux dimittere conjugem, cum Apostolus præcipiat, Corinth. VII, 5. *Nolite fraudare invicem nisi forte ex consensu ad tempus etc.* » Item [5] : « Dictum est nobis, quasdam feminas desidiose, quasdam vero fraudulenter, ut a viris suis separentur, proprios filios coram Episcopis ad confirmandum tenuisse. Unde nos dignum duximus ut si qua mulier filium suum, desidia, aut aliqua fraude coram Episcopo tenuerit ad confirmandum, propter fallaciam vel fraudem, quamdiu vivit, pœnitentiam agat; tamen a viro suo non separetur. » Item Joannes Papa [6] : « Ad limina sancti Petri homo nomine Stephanus veniens nostro præsulatui innotuit quod filium suum in extremo vitæ positum nondum baptismi unda lotum, absentia sacerdotum cogente, baptizavit, eumque propriis manibus suscepit, atque pro hujusmodi negotio reverentia tua præfatum hominem a sua conjuge judicavit esse separandum; quod fieri nullatenus debet, dicente Scriptura, Matth. XIX, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Et Dominus non dimittere uxorem nisi causa fornicationis jubet. Et nos tanta auctoritate freti dicimus dimittendum esse, et inculpabile judicandum, quod necessitas intulit. Nam baptizandi opus laicis fidelibus, si tamen necesse fuerit, libere conceditur. Unde si supradictus homo filium morientem aspiciens, ne animam perpetuo perire dimitteret, unda baptismi lavit, ut eum de potestate mortis eriperet, bene fecisse laudatur. Ideoque suæ uxori sibi jam olim legitime sociatæ impune, dum vixerit judicamus manere conjunctum, nec ob hoc separari debere. » His aliisque pluribus auctoritatibus edocetur, conjuges non esse separandos, si post legitimam copulam alter alterius filium de fonte levaverit, vel in confirmatione tenuerit.

Quid præmissis obviat.

His autem obviare videtur quod Deusdedit

[1] Al. : « duorum. »
[2] Cfr. *Decret.* caus. XXX, q. I, c. VIII, col. 1441.
[3] Imo ex Rabani *Ep. ad Heribaldum* scrip. a. 853, nonnullis immutatis. Cfr. *Decret.* caus. XXX, q. I. col. 1439.
[4] Ibid. c. III, col. 1438. Sed hæc ep. non extat inter editas Nicolai Papæ.
[5] Ibid. c. IV.
[6] Ibid. c. VII, col. 1440.

Papa [1], ait : « Pervenit ad nos diaconus vester, sanctitatis vestræ epistolam deferens, quod quidam viri et mulieres præterito sabbato paschali præ magno populi incursu nescientes filios suos suscepissent de lavacro. Cupis ergo scire, an propter hoc debeant viri ac mulieres ad proprium usum redire, vel non. Nos vero hac re mœsti priorum inquisivimus dicta, et invenimus in archiviis, idest in armariis apostolicæ sedis, jam talia contigisse in pluribus Ecclesiis, quarum Episcopis ab hac apostolica sede volentibus scire, utrum viri ac mulieres redirent ad proprium torum, beatæ memoriæ sancti Patres Julius Papa, Innocentius et Cœlestinus cum Episcoporum plurimorum consensu in Apostolorum Principis Ecclesiæ præsidentes talia rescripserunt, et confirmaverunt, ut nullo modo se in conjugio reciperent viri ac mulieres, quicumque hac ratione susceperint natos, sed separent se, ne suadente diabolo tale vitium invalescat. » Item [2] : « Si quis filastrum vel filastram suam ante Episcopum tenuerit ad confirmationem, separetur ab uxore sua, et aliam nunquam accipiat. » Hæc autem vel ad terrorem dicta sunt, non quod ita esset faciendum, sed ne illud fieret summopere cavendum; vel de illis est intelligendum qui prius filios suos vicissim de fonte susceperunt, quam fierent conjuges. Præmissis autem auctoritatibus omnino consentiendum est, ut sive proprium, sive tantum viri filium mulier de fonte susceperit, non ideo a viro separetur; quod de viro similiter oportet intelligi.

De copula spiritualium vel adoptivorum, et naturalium filiorum.

Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur, ita inquiens [3] : « Ita diligere debet homo eum qui se suscepit de sacro fonte sicut patrem. Inter fratres et filios spirituales gratuita et sancta communio est, quæ dicenda non est consanguinitas, sed habenda spiritualis proximitas. Unde inter eos arbitror non posse fieri legale conjugium, quia nec inter eos qui natura, et eos qui adoptione filii sunt, venerandæ leges matrimonia contrahi permittunt. Item : Si inter eos non contrahitur matrimonium quod adoptio jungit, quanto potius a carnali oportet inter se contubernio cessare quos per cæleste sacramentum regeneratio sancti Spiritus vincit? »

Si filii qui ante compaternitatem [4] vel post nati sunt, valeant conjungi.

Hoc autem quidam volunt intelligere de illis tantum filiis quibus compatres facti sint. De aliis vero qui ante compaternitatem vel post geniti sunt, concedunt quod legitime et licite possunt; quibus videtur consentire Urbanus secundus dicens [5] : « Super quibus consuluit nos tua dilectio, sic videtur respondendum, ut et baptismus fiat, si instante necessitate femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit; et quod spiritualium parentum filii vel filiæ ante vel post compaternitatem geniti, possunt legitime conjungi, præter illam personam qua compatres effecti sunt. »

Paschalis Papa.

Paschalis vero secundus, post compaternitatem genitos copulari prohibet scribens Rhegino Episcopo [6] : « Post susceptum filium de fonte, vel filiam spiritualem, qui ex compatre vel ex commatre fuerint nati, matrimonio jungi non possunt. » Illud etiam notandum est quod in Triburiensi concilio legitur [7] : « Si quis suæ spiritualis commatris filiam fortuito, et ita contingente, rerum casu, in conjugium duxerit, maturiori servato consilio habeat, atque legitimo connubio honeste operam det. »

Si quis ducere possit duas commatres alteram post alteram.

Solet etiam quæri, si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. De hoc Nicolaus Papa sic scribit [8] : « Sciscitatur a nobis sanctitas vestra, si quis duas commatres habere valeat, unam post alteram. In quo meminisse debes scriptum esse, Genes. II, 2 : *Erunt duo in carne una.* Cum ergo constet quod vir et mulier una caro efficiuntur, restat virum compatrem constitui mulieri cujus assumpta uxor commater erat; et ideo virum illi feminæ non posse conjungi quæ commater ejus erat, cum qua idem fuerat una caro effectus. » Huic autem illud contrarium videtur [9] : « Qui spiritualem habet compatrem, cujus filium de lavacro acceperit, et uxor ejus commater non est, licet ei defuncto compatre suo, ejus viduam ducere in uxorem, quos nulla generatio spiritualis secernit. » Item ex epistola Paschalis Papæ ad Rheginum, ut supra [10]: « Post uxoris obitum cum commatre uxoris conjugio copulari, nulla ratio vel auctoritas videtur prohibere. Non enim per carnis unionem ad unionem spiritus pertransitur. » Sed sciendum, quod auctoritas Nicolai de illo agit qui uxori suæ debitum reddidit, postquam commater illius extitit. Aliæ vero auctoritates de illo agunt cujus uxor, postquam a viro suo derelinquitur, illius commater efficitur, nec post compaternitatem a viro suo agnoscitur; vel de viro potius agunt cujus uxor ante defungitur quam ab eo agnoscatur.

Si vir et uxor possint simul tenere puerum.

Solet etiam quæri, si uxor cum viro simul debeat in baptismo suscipere puerum. De hoc Urbanus ait, ubi supra [11]: Quod uxor cum marito in baptismo simul non debeat suscipere puerum, nulla auctoritate videtur vel reperitur prohibi-

[1] Ibid. c. I, col. 1437. Ep. autem illa est apocrypha.
[2] Ibid. c. II, col. 1438, ex conc. compend. habit. a. 757, c. XII.
[3] Ibid. q. II, c. I, col. 1442.
[4] Al. : « paternitatem. »
[5] Ibid. q. III, c. IV, col. 1444.
[6] Ibid. c. V.
[7] Ibid. c. VII, col. 1445.
[8] Ibid. q. IV, c. I.
[9] Ibid. c. IV, col. 1446.
[10] Ibid. c. V.
[11] Ibid. c. VI, col. 1447.

tum. Sed ut ipsa puritas spiritualis paternitatis ab omni labe et infamia conservetur immunis, decrevimus ut utrique simul ad hoc aspirare non præsumant. Quia vero piaculare flagitium commisit qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna pœnitentia debet ei injungi. »

De secundis et tertiis nuptiis, et deinceps.

Sciendum est etiam, quod non solum primæ vel secundæ nuptiæ sunt licitæ, sed etiam tertiæ et quartæ non sunt damnandæ. Unde Augustinus, lib. *De bono vid.*, cap. XII, col. 439, t. 6 : « Secundas nuptias omnino licitas Apostolus concedit. De tertiis autem et quartis et de pluribus ultra nuptiis solent homines movere quæstionem. Sed quis audeat definire quod nec Apostolum video definivisse? Ait enim, I Corinth. VII, 39 : *Si dormierit vir ejus, cui vult, nubat.* Non dicit primus vel secundus vel tertius vel quotuslibet; nec nobis definiendum est quod non definit Apostolus. Unde ut breviter respondeam, nec illas nuptias debeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre, nec contra humanæ verecundiæ sensum audeo dicere, ut quoties voluerint nubant, nec ex meo corde præter Scripturæ auctoritatem quotaslibet nuptias damnare. » Idem testatur Hieronymus ad Pammachium, *Pat. lat.* t. XXII, col. 508 : « Ego nunc libera voce exclamo, nec damnari in Ecclesia bigamiam, immo nec trigamiam, et ita licere quinto et sexto, quemadmodum secundo marito nubere. Apostolus tamen bigamos a sacerdotali honore excludit. Sed hoc non facit pro vitio bigamiæ, immo pro sacramenti virtute, ut sit una unius, sicut unica unici. » Illud tamen Cæsariensis [1] concilii, videtur innuere bigamiam esse peccatum. « Presbyterum, inquit, in nuptiis bigami prandere non convenit; quia cum pœnitentia bigamus indigeat, quis erit presbyter qui talibus nuptiis possit præbere consensum? » Sed hoc de illo intelligi potest qui primæ uxori insidiatus putatur desiderio secundæ; vel pro signaculo sacramenti illud dicitur, quod in bigamo non servatur. Ambrosiaster in I Corinth. VII, v. 40, *Pat lat.* t. XVI, col. 225 [2], etiam dicit, quod « primæ, nuptiæ tantum a Domino sunt institutæ, secundæ vero sunt permissæ; et primæ nuptiæ sub benedictione Dei celebrantur sublimiter, secundæ vero etiam in præsenti carent gloria. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de carnalis propinquitatis impedimento, hic determinat de impedimento spiritualis propinquitatis; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quomodo spiritualis cognatio matrimonium impediat; in secunda inquirit, utrum secundæ nuptiæ sint licitæ, ibi : « Sciendum est etiam, quod non solum primæ, vel secundæ nuptiæ sunt licitæ, sed etiam tertiæ et quartæ non sunt damnandæ. » Prima in duas : in prima distinguit propinquitatem spiritualem a carnalibus, de quibus supra [3] actum est; in secunda prosequitur de propinquitate spirituali, ibi : « Spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus. » Et hæc pars dividitur in duas : in prima ostendit unde spiritualis propinquitas contrahatur; in secunda ostendit quomodo matrimonium impediat, ibi : « Quod autem compater vel commater [4] sibi jungi nequeant... ex Concilio Moguntinensi docetur. » Et hæc in duas : in prima ostendit quomodo impedit matrimonium propinquitas spiritualis quam aliqua persona directe contrahit, quæ assimilatur consanguinitati; in secunda quomodo impediat matrimonium illa quæ indirecte ex uxore in virum redundat per modum cujusdam affinitatis, vel e converso [5], ibi : « Solet etiam quæri, si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. » Prima in duas : in prima ostendit quando spiritualis cognatio impediat matrimonium inter compatrem spiritualem et matrem naturalem, aut e converso; in secunda ostendit quando matrimonium impediat inter filios spirituales et naturales, ibi : « Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur. » Prima in duas : in prima ostendit quando spiritualis cognatio matrimonium præcedens impediat matrimonium contrahendum, et dirimat contractum inter compatrem et commatrem; non autem si sequatur; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi : « His autem obviare videtur quod Deusdedit Papa ait. »

« Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur. » Hic ostendit quando impeditur matrimonium inter prolem spi-

[1] Neocæsariensi, habit. a. 314. Cfr. *Decret.* caus. XXXI. q. I, c. VIII, col. 1456.
[2] « Quamquam a Deo primæ nuptiæ sint... secundæ autem etiam in præsenti. »
[3] Nicolai : « sigillatim actum est. »
[4] Al. : « comparatur, vel communiter. »
[5] Parm. : « contra. »

ritualem et naturalem unius hominis : et circa hoc duo facit : primo probat propositum ; secundo inquirit, utrum hæc probatio se extendat ad fratres naturales spiritualis prolis, quod scilicet non [1] possint copulari filiis naturalibus spiritualis patris ibi : « Hoc autem quidam volunt intelligere tantum de illis filiis quibus compatres facti sunt. »

« Solet etiam quæri si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. » Circa hoc duo facit. Primo ostendit quod spiritualis cognatio transit a viro in uxorem. Secundo inquirit, utrum possint spiritualiter effici parentes alicujus prolis, ibi : « Solet etiam quæri, si uxor cum viro simul debeat in baptismo suscipere puerum. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima de cognatione spirituali. Secunda de legali. Tertia de secundis nuptiis.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat ; 2° ex qua causa contrahatur ; 3° inter quos contrahatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, perpetuum impedimentum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in *Littera* dicitur, sicut cum aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat : quia tunc fit uxori suæ spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea, unio spiritus non transit in carnem. Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo cum cognatio spiritualis sit unio spiritus, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea, contrariorum non sunt iidem effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultus ; cum spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel tentione ad idem ; disparitas autem cultus consistit in sacramenti carentia, ut prius dictum est [2]. Cum ergo disparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra, quanto aliquod vinculum est sanctius, tanto est magis custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quam corporale. Ergo cum vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod spiritualis cognatio idem faciat.

Præterea, in matrimonio conjunctio animarum est principalior quam conjunctio corporum, quia præcedit ipsam. Ergo multo fortius spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quam carnalis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut per carnalem propagationem homo accipit esse naturæ, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiæ. Unde sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est naturale homini, inquantum est res quædam naturæ ; ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est quodammodo naturale alicui, inquantum est membrum Ecclesiæ ; et ideo sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex Ecclesiæ statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione. Quia aut præcessit matrimonium, aut sequitur. Si præcessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum : si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii. Sed quantum ad actum matrimonii est distinguendum. Quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat puerum in articulo mortis ; et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte : aut inducitur extra casum necessitatis, ex ignorantia tamen ; et tunc si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut et de primo ; aut ex industria extra casum necessitatis ; et tunc ille ex cujus actu

[1] Parm. omittit : « non. »

[2] Dist. xxxix, q. 1, a. 1.

inducitur, amittit jus petendi debitum; sed tamen debet reddere, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiæ multiplicatio : quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiæ per se; unde oportet quod alios per matrimonium familiaritas et amicitia quæratur.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium est perpetuum vinculum; et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere ; et sic quandoque contingit quod matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul; non autem si impedimentum præcedat.

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non tantum est conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis; et ideo propinquitas spiritus ei impedimentum præstat sine hoc quod propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quod non est inconveniens quod duo contraria ad invicem contrarientur eidem, sicut magnum et parvum æquali ; et sic disparitas cultus et spiritualis cognatio matrimonio repugnant : quia in uno est major distantia, et in altero major propinquitas quam matrimonium requirat; et ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ARTICULUS II.

Utrum per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet cognatio corporalis ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem. Sed solus baptismus dicitur spiritualis generatio. Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut per solam generationem carnalem cognatio carnalis.

2. Præterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione ; et sic solum ex baptismo.

3. Præterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. Præterea, inter sacramentalia baptismi multa alia præter catechismum numerantur, ut patet supra, distinct. VI. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio quam ex aliis.

5. Præterea, oratio non est minus efficax ad promovendum in bonum quam instructio sive catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

6. Præterea, instructio quæ fit baptizatis per prædicationem, non minus valet quam illa quæ fit nondum baptizatis. Sed ex prædicatione non contrahitur aliqua spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed contra, I Corinth. IV, 15 : *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.* Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex prædicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solum ex baptismo.

8. Præterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per pœnitentiam actuale. Ergo sicut baptisma causat spiritualem cognationem, ita et pœnitentia.

9. Præterea, pater nomen cognationis est. Sed per pœnitentiam et doctrinam et pastoralem curam et multa hujusmodi aliquis dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex multis aliis præter baptismum et confirmationem spiritualis cognatio contrahitur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod spiritualis regeneratio sicut per septiformem Spiritus sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo a primo pabulo salis sacramenti usque ad confirmationem per Episcopum factam, et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile : quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum; unde etiam affinitas non contrahitur nisi sit facta conjunctio seminum, ex qua potest sequi carnalis generatio. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Et ideo inconveniens est quod spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum.

Et ideo alii dicunt, quod per tria tantum sacramenta spiritualis cognatio contrahitur; scilicet per catechismum, baptismum, et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare : quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale.

Et ideo alii dicunt, quod tantum per duo sacramenta, scilicet per baptismum, et confirmationem; et hæc opinio est communior. Tamen de catechismo quidam horum dicunt, quod est debile impedimentum quod impedit contrahendum, sed non dirimit matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum est est adeo debile quod non possit extra exponi sine periculo; et huic nativitati similatur generatio per baptismum, in quo regeneratur aliquis adhuc quasi fovendus intra uterum Ecclesiæ. Secunda est nativitas ex utero, quando jam id quod natum erat in utero, tantum roboratum est [1] quod potest sine periculo exponi exterioribus quæ nata sunt corrumpere; et huic similatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideo congrue per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum, quod per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quædam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem; et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum præstare matrimonio; et ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quod in catechismo fit quædam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus fit quædam sponsio futurarum nuptiarum; unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus [2] propinquitatis, ita et in catechismo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo; et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum ad quintum de oratione, et ad sextum de prædicatione.

Ad septimum dicendum, quod Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi; et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spiritualem generationem [3].

Ad octavum dicendum, quod per sacramentum pœnitentiæ non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio; unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione audit : alias filius sacerdotis non inveniret in tota una parochia mulierem cum qua contraheret. Nec obstat quod per pœnitentiam tollitur peccatum actuale : quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per pœnitentiam contrahitur quoddam fœdus inter sacerdotem et mulierem confitentem, simile cognationi spirituali, ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem; et ex hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem corporalis, ut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. XI et XII, tria dat, esse, nutrimentum, et instructionem; et ideo spiritualis pater aliquis alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet cognationem spiritualem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est esse. Et sic etiam potest solvi octavum quod præcessit.

ARTICULUS III.

Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte. Quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solum ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui puerum natum suscepit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

[1] Al. : « erat. »
[2] Al. : « motus. »

[3] Parm : « cognationem. »

2. Præterea, ille qui in sacro fonte levat « anadocus » a Dionysio dicitur, *De eccl. hierarch..*, cap. II, part. II, § 5, col. 394, t. I, et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est. Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum et illum qui de sacro fonte levatur.

3. Præterea, potest contingere quod aliquis levet aliquem de sacro fonte antequam ipse sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio : quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo levare aliquem de sacro fonte non sufficit ad cognationem spiritualem contrahendam.

Sed contra est definitio spiritualis cognationis supra inducta, et auctoritates quæ ponuntur in *Littera*.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod spiritualis cognatio non transeat a viro in uxorem. Quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatæ, et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quæ est inter virum et uxorem, non transitur ad spiritualem cognationem.

2. Præterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quæ est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quam vir qui est pater spiritualis et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc cognationem spiritualem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam cognationem spiritualem ex hoc quod vir ejus sit pater spiritualis alicujus.

3. Præterea, potest contingere quod vir est baptizatus et uxor non est baptizata, sicut quando unus est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper de viro ad uxorem.

4. Præterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare. Si ergo spiritualis cognatio a viro transiret in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater vel mater spiritualis ejusdem ; quod est inconveniens.

Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quam corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis spiritualis cognatio.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non transeat ad filios carnales patris spiritualis. Quia spirituali cognationi non assignantur gradus. Essent autem gradus, si transiret a patre in filium ; quia persona generata mutat gradum, ut supra [1] dictum est. Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Præterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo spiritualis cognatio transit a patre in filium, eadem ratione transibit a fratre in fratrem ; quod falsum est.

Sed contra est quod in *Littera* probatur per auctoritatem [2].

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex patre et matre ; ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et Ecclesiæ sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est ; ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiæ ; unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater, ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quæ materiam ministrat, et in cujus utero generatur ; et ita etiam anadocus qui baptizandum vice totius Ecclesiæ offert et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

Ad secundum dicendum, quod non ratione instructionis debitæ, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, spiritualem cognationem contrahit.

Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cum non sit membrum Ecclesiæ, cujus typum gerit in baptismo suscipiens ; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem contrahere spiritualem potest ; quia est expers spiritualis vitæ, in quam homo primo per baptismum renascitur [3].

[1] D. XL, a. II.
[2] Parm : « pari auctoritate. »
[3] Parm : « nascitur. »

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod aliquis potest alicujus fieri compater dupliciter. Uno modo per actum alterius qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus; et sic cognatio spiritualis non transit a viro in uxorem, nisi forte ille sit filius uxoris; quia tunc uxor directe contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir. Alio modo per actum proprium, sicut cum levat filium alterius de sacro fonte; et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondum sit consummatum matrimonium, quia nondum effecti sunt una caro; et hoc est per modum cujusdam affinitatis; unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quæ est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor; unde versus :

Quæ [1] mihi, vel cujus mea natum [2] fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor.
Si qua meæ natum, non ex me, fonte levavit,
Hanc post fata meæ non inde vetabor habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio spiritualis et corporalis, potest concludi quod una non est altera; non autem quod una non possit esse causa alterius; quia eorum quæ sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius vel per se vel per accidens.

Ad secundum dicendum, quod pater spiritualis et mater spiritualis eidem non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens; quia unus ad hoc per se sufficeret; unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium; unde versus :

Unus semper erit compatrum spiritualis,
Alter carnalis : nec fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo; et ideo non est simile.

Ad tertium dico, quod si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio a viro in uxorem.

Ad quartum dicendum, quod ex quo inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levarent; nec est inconveniens quod uxor ex diversis causis efficiatur [3] mater spiritualis ejusdem; sicut et potest esse quod est affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod filius est aliquid patris, et non e converso, ut dicitur in VIII *Ethic.*: et ideo spiritualis cognatio transit a patre in filium, sed non e converso; et sic patet quod sunt tres spirituales cognationes. Una quæ dicitur sipiritualis paternitas, quæ est inter patrem spiritualem et filium spiritualem. Alia quæ dicitur compaternitas, quæ est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem. Tertia autem dicitur spiritualis fraternitas, quæ est inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Et quælibet harum impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem, facit gradum respectu illius personæ quæ eodem genere attinet, non autem respectu ejus quæ attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris in quo et pater, quamvis alio genere attinentiæ. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quam carnalis; et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit; et ita non oportet quod spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum qua effecta est unum corpus; et ideo a fratre in fratrem non transit, sive sit genitus ante, sive post fraternitatem spiritualem.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de cognatione legali, quæ est per adoptionem; et circa hoc quæruntur tria : 1° de adoptione; 2° utrum

[1] Parm : « Qui. »
[2] Parm. addit : « de »
[3] Parm. addit : « bis. »

ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium; 3° inter quas personas contrahatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter adoptio definiatur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur : « Adoptio est extraneæ personæ in filium vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio. » Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Præterea, parentes debent filiis thesaurizare; II Corinth. xii, 14. Sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet; quia quandoque adoptatus non succedit in bona adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Præterea, adoptio per quam aliquis in filium assumitur, similatur generationi naturali, per quam naturaliter filius producitur. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum; quia ille qui non est sui juris, et qui est est minor vigintiquinque annis, et mulier, non possunt adoptare, qui tamen possunt naturaliter filium generare. Ergo adoptio non proprie dicitur assumptio alicujus in filium.

4. Præterea, assumptio extraneæ personæ in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit assumere in filium aliquem. Sed non competit adoptare ei. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Præterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major ætate effici pater minoris, et e converso; quia juvenis potest senem baptizare, et e converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniorem adoptare; quod non est verum; et sic idem quod prius.

6. Præterea, adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; et sic inconvenienter dicitur, quod adoptatur in nepotem.

7. Præterea, adoptatio ex delectione procedit; unde et Deus dicitur nos per caritatem in filios adoptasse. Sed caritas major est habenda ad proximum quam ad extraneos. Ergo non debet esse adoptatio extraneæ personæ, sed magis personæ propinquæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, et supplet defectum naturæ in illis in quibus natura deficit; unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per jus positivum, quod est ars æqui et boni, potest aliquis sibi assumere aliquem in filium ad similitudinem filii naturalis, et ad supplendum filiorum prædictorum defectum, propter quod præcipue adoptatio est introducta. Et quia assumptio importat terminum a quo, propter quod assumens non est assumptum, ut in III lib. dictum est[3], oportet quod ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum ad quem, scilicet formam quæ est finis generationis, et terminum a quo, scilicet formam contrariam; ita generatio legalis habet terminum ad quem, filium vel nepotem; terminum a quo, personam extraneam. Et sic patet quod prædicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur « legitima assumptio, » et terminum a quo, quia dicitur « extraneæ personæ; » et terminum ad quem, quia dicitur « in filium vel nepotem. »

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis est quædam imitatio filiationis naturalis; et ideo duplex est adoptionis species. Una quæ perfecte imitatur naturalem filiationem, et hæc vocatur « adrogatio, » per quam reducitur adoptatus in potestatem adoptantis, et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui sui juris est, qui scilicet ~~postquam adoptatur,~~ non habet ~~potestatem~~, aut si habet, est emancipatus; et hæc adoptatio non fit nisi auctoritate Principis. Alia est adoptatio quæ imitatur naturalem filiationem

[1] Dist. v, q. a. i, quæstiunc. 3 in corp.

imperfecte, quæ vocatur « simplex adoptio, » per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis; unde magis est dispositio quædam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta : et secundum hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris; et sine auctoritate Principis ex auctoritate magistratus; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam ; et ideo competit omnibus posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita : sed adoptio ordinatur ad hereditatis successionem; et ideo illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hereditate sua; unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor vigintiquinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione Principis.

Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hereditas transire in posterum; unde ex hoc ipso jam debetur illis qui ei succedere debent jure propinquitatis; et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare. Et præterea major est dolor de filiis amissis quam de filiis [1] qui nunquam habiti sunt; et ideo habentes [2] impedimentum generationis non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt, et amiserunt; vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali [3] carent.

Ad quintum dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus a femina, servus et liber, juvenis et senex; et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit per hereditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati ad adoptantem. Non est autem inconveniens quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur; et ideo minor non potest adoptare seniorem; sed oportet secundum leges quod adoptatus sit intantum adoptante junior quod possit ejus naturalis esse filius.

Ad sextum dicendum, quod sicut contingit amitti filios, ita et nepotes; et ideo cum adoptatio sit inducta ad solatium filiorum amissorum, sicut potest aliquis per adoptionem subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et sic deinceps.

Ad septimum dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei quod per adoptionem ad successionem deducatur; et si aliquis propinquus cui non competat successio hereditatis, adoptetur, non adoptatur inquantum est propinquus, sed inquantum est extraneus a jure successionis in bonis adoptantis.

ARTICULUS II.

Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura spiritualis est dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod aliquis curæ alicujus subjicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias omnes qui habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curas adoptantis, hoc facere potest.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis alicui fit beneficus, non contrahitur propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod vinculum propinquitatis.

3. Præterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philosophus dicit, III *Ethic.*, cap. XI; quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum, et disciplinam : hereditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquid propinquitatis vinculum; alias nutrientes et pædagogi et magistri essent propinqui; quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hæreditatem al-

[1] Parm. omittit : « amissis quam de filiis. »
[2] Al. : « qui nunquam habentes etc. intermediis omissis. »
[3] Al. : « impedimento alicujus. Nicolai : sed ob aliquod impedimentum accidentale.

terius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiæ. Cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impediri matrimonium per aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quædam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim cognatio legalis « quædam proximitas proveniens ex adoptione. » Ergo adoptio causat vinculum per quod matrimonium impeditur.

Præterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in *Littera* positis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod lex divina illas personas præcipue e matrimonio exclusit quas necesse erat cohabitare, ne, ut Rabbi Moyses dicit, si ad eas liceret carnalis copula, facilis pateret concupiscentiæ locus; ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum; et quia filius adoptatus versatur in domo patris adoptantis sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata; et inde habetur quod legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet solutio ad prima tria; quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quæ possit fomentum concupiscentiæ præstare; et ideo ex eis non causatur propinquitas quæ matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret auctoritas Ecclesiæ, quæ idem etiam interdicit.

ARTICULUS III.

Utrum talis cognatio non contrahitur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maxime enim videretur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias personas præter adoptantem et adoptatum.

2. Præterea, cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum; quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impediret.

3. Præterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quæ non possit ad aliquod sacramentum tenere, vel suscipere; unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet. Ergo cognatio legalis non transit a viro in uxorem.

4. Præterea, cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis cognatio non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra plus concordat cognatio legalis cum carnis conjunctione vel propagatione quam spiritualis. Sed spiritualis transit in alteram personam modis prædictis, ut dictum est. Ergo et legalis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod triplex est legalis cognatio. Prima quasi descendentium, quæ contrahitur inter patrem adoptantem et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps. Secunda quæ est inter filium adoptatum et filium naturalem. Tertia per modum cujusdam affinitatis, quæ est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptati, vel e converso inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non nisi quamdiu in potestate manet patris adoptantis; unde mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem; et sic filius spiritualis manet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus; et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem; et ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens si prædictum vinculum non maneat, sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans

et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus; et propter hoc, vinculum manet inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam potest transire cognatio legalis. Et præterea causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, non est quia [1] non potest tenere ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim quod quidquid est in potestate filii, transeat in potestatem patris adoptantis; unde adoptato patre adoptantur filii et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de secundis nuptiis; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sint licitæ; 2° utrum sint sacramentales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum secundæ nuptiæ sint licitæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundæ nuptiæ non sint licitæ. Quia judicium de re debet esse secundum veritatem. Dicit enim Chrysostomus [2], quod secundum virum accipere, secundum veritatem est fornicatio : quæ non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

2. Præterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius [3] dicit quod duplex matrimonium non est bonum. Ergo non est licitum.

3. Præterea, nullus arceri debet ne intersit illis quæ sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur ne intersint secundis nuptiis, ut in *Littera* patet. Ergo non sunt licitæ.

4. Præterea, nullus reportat pœnam nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis pœnam. Ergo non sunt licitæ.

Sed contra est quod Abraham legitur secundas nuptias contraxisse : Gen. xxv.

Præterea, I Tim. v, 14, dicit Apostolus : *Volo* autem *juniores*, scilicet viduas, *nubere*, *filios procreare*. Ergo secundæ nuptiæ sunt licitæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. vii, et ideo moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter præcedens matrimonium non impeditur aliquis a secundo, mortuo conjuge, et sic non solum secundæ, sed tertiæ, et sic deinceps nuptiæ sunt licitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quantum ad causam quæ aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quæ etiam ad fornicationem incitat.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium secundum dicitur non esse bonum, non quia sit illicitum, sed quia caret illo honore significationis qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non solum ab illicitis, sed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis speciem arcentur; et ideo etiam arcentur a secundis nuptiis, quæ carent honestate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas, sicut supra [4] dictum est, non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti; et ideo ratio non est ad propositum.

ARTICULUS II.

Utrum secundum matrimonium sit sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum matrimonium non sit sacramentum. Qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Præterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur, ut in *Littera* dici-

[1] Al. : « et præterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in baptizatum, non quia etc.

[2] Auctor *Op. imperf. in Matth.* Hom. xxxii, *Pat. græc. lat.* t. LVI, col. 801 : « Secundum uxorem accipere secundum præceptum apostoli est : secundum autem veritatis rationem vere fornicatio est. »

[3] Non Ambrosius, sed Ambrosiaster in *Littera*.

[4] D. xxix, q. iii. a. 1.

tur. Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Præterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii; quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, unum sacramentum non impedit a susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit a susceptione ordinis. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur a peccato, sicut etiam in primis. Sed per tria bona conjugii excusatur matrimonialis coitus, quæ sunt fides, proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Præterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali, non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quæ sunt de essentia sacramenti, ibi[1] est verum sacramentum ; unde cum in secundis nuptiis inveniantur omnia quæ sunt de essentia sacramenti, quia debita materia quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba, constat etiam quod secundum matrimonium est sacramentum sicut primum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento quod inducit effectum perpetuum : tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax ; et sic fit primo injuria, sicut patet in omnibus sacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quæ habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de pœnitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiæ ; et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundæ nuptiæ sunt secundæ et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum illo qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiæ benedicuntur : salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias : quia Christus, etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia ; sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi, quia cum dæmone fornicatur, nec est ibi matrimonium spirituale ; et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiæ non benedicuntur propter defectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se considerato, non autem si consideretur in ordine ad præcedens matrimonium ; et sic habet defectum sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti, et non inquantum est sacramentum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Omnes quos in pœnitentia accipimus, ita nostri filii sunt in baptismo suscepti : » non ratione alicujus cognationis, sed propter periculum evitandum, ut dictum est.

« Paschalis vero secundus post compaternitatem genitos copulari prohibet. » Illa prohibitio nunc locum non habet ; magis enim fuit propter quamdam honestatatem quam propter aliquod vinculum.

« Si quis suæ spiritualis commatris filiam fortuito duxerit, maturiori servato consilio habeat. » Hoc ideo dicitur, quia spiritualis cognatio ad filium spiritualem transit a patre in filium naturalem, quia omnes filii naturales spiritualis patris sunt ei fratres spirituales ; non autem respectu patris : patri enim spiritua-

[1] Parm : « illud. »

li non fiunt filii spirituales filii naturales matris, nec e converso.

« Quia vero piaculare flagitium commisit qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna pœnitentia debet ei injungi. » Hoc est intelligendum, quando una illarum est facta commater alteri, postquam uxor ejus est matrimonio consummato, et per actum proprium : alias enim prohibetur, ut dictum est.

DISTINCTIO XLIII.

De resurrectionis et judicii conditione.

Postremo de conditione resurrectionis, et modo resurgentium, nec non et de judicii et misericordiæ qualitate breviter disserendum est. Omnibus quæstionibus quæ de hac re moveri solent, satisfacere non valeo : resurrecturam tamen carnem omnium quicumque nati sunt atque nascentur, et mortui sunt et morientur, nullatenus ambigere debet Christianus. Ait enim Isaias, cap. XXVI, 19 : Resurgent mortui, et resurgent qui erant in sepulcris; et Apostolus, I Thess. IV, 12 : *Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent* scilicet resurrectionis. *Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini, quia nos qui vivimus, qui residui sumus, non præveniemus eos qui dormierunt* : *quoniam ipse Dominus in jussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de cælo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi. Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera*; *et sic semper cum Domino erimus.* His verbis et veritas resurrectionis et causa, atque ordo resurgentium præclarissime insinuatur.

De voce tubæ.

Causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubæ, quæ in adventu judicis ab omnibus audietur, et cujus virtute excitabuntur mortui, et de monumentis resurgent. Unde Propheta, Ps. LXVII, 34 : *Dabit vocem virtutis*, id est effectum resuscitandi mortuos. Et Joannes Evangelista, cap. v, 28 : *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei : et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ*; *qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii.* Si vero quæritur, cujus vel qualis erit vox illa, Apostolus dicit, quod erit Archangeli, idest ipsius Christi, qui est Princeps Archangelorum. Vel vox erit alicujus vel plurium Angelorum. Eademque dicitur tuba, quia erit manifesta; et novissima, quia post eam non erit alia. Hæc tuba, ut ait Augustinus, *Epistola* CXL *ad Honoratum*, cap. XXXIV, col. 573, t. 2. est clamor de quo dicitur in Evangelio Matth. XXV, 6 : *Media nocte clamor factus est* : *ecce sponsus veniet, exite obviam ei*. Tubæ nomine aliquod evidens et præclarum signum intelligitur; quod vox Archangeli et tuba Dei ab Apostolo dicitur; et in Evangelio vox Filii Dei, et clamor appellatur : quod signum mortui audient, et resurgent.

De media nocte.

Media autem nocte dicitur venturus, ut ait Augustinus, ubi supra, non pro hora temporis, sed quia tunc veniat, cum non speratur. Media ergo nocte, scilicet cum valde obscurum erit, id est occultum, veniet : dies enim Domini sicut fur in nocte, ita veniet. Potest tamen non incongrue intelligi mediæ noctis tempore venturus : quia, ut ait Cassiodorus *super Psalm.* CXVIII, v. 62, *Pat. lat.* t. LXX, col. 856, hoc tempore primogenita Ægypti percussa sunt, Exod. XII, quando etiam sponsus venturus est. Pluribus etiam locis contestantur auctores, quod adventus Christi dicitur dies Domini, non pro qualitate temporis, sed rerum : quia tunc cogitationes et consilia singulorum patebunt. Unde in Daniele, cap. VII, 9 : *Vetustus dierum sedit, et libri aperti sunt coram eo.* Libri sunt conscientiæ singulorum, quæ tunc aperientur eis vel aliis, et tunc implebitur : *Nihil occultum quod non reveletur*, Matth. X, 26. Adveniente autem summo judice, non solum aeris tenebræ illuminabuntur, sed abscondita cordium manifestabuntur. Virtute ergo divina fiet ut cuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset hominem conscientia, eaque teste damnetur vel salvetur.

De memoria electorum; si tunc præcedentia mala teneat.

Hic quæritur, utrum electis tunc adsit memoria præcedentium malorum, sicut bonorum. Quædam auctoritates videntur tradere bonos non habituros tunc memoriam præcedentium malorum, id est peccatorum vel tormentorum. Ait enim Isaias, cap. LXV, 17. *Ergo creo cœlos novos et terram novam : et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor*; *sed gaudebitis in æternum.* Item ibid., 16. *Oblivioni traditæ sunt angustiæ priores, et absconditæ ab oculis nostris.* Quæ de futuro exponens Hieronymus ait : « Oblivioni tradentur priora mala, quia forsitan in futuro pristinæ conversationis memoria omnino delebitur, succedentibus bonis æternis, ne sit pars malorum prioris angustiæ memorari. » Sed hæc et similia possunt accipi sicut non excludant memoriam præcedentium malorum, sed ex ea molestiam et læsionem amoveant. Non enim eorum memoria sanctos contristabit, vel eorum beatitudinem obscurabit, sed gratiores Deo reddet. Unde *super Psal.* LXXXVIII, v. 1, ait [1] Gregorius : « Quo-

[1] C. XXXVI.

modo in æternum misericordias Domini canit qui miseriæ non meminit? Quomodo autem plena beatitudo, si memoria reatus mentem tangit? Sed sæpe læti tristium meminimus, et sani dolorum meminimus sine dolore, et inde amplius læti et grati sumus [1] » Ex his apparet quod si priorum malorum memoriam sancti habebunt in futuro, non eis tamen erit ad pœnam, vel gloriæ derogationem, sed ad gratiarum actionem. Si vero quæritur, utrum peccata quæ fecerunt electi, prodeant tunc in notitiam omnium, sicut mala damnandorum omnibus erunt nota; non legi hoc expressum in Scriptura. Unde non irrationabiliter putari potest, peccata hic per pœnitentiam tecta et deleta, illic etiam tegi aliis; alia vero cunctis propalari.

De his qui viri reperientur.

Quæri solet, utrum illi quos vivos inveniet Christus, nunquam omnino morituri sint, an ipso temporis puncto quo repientur obviam Christo ad immortalitatem mira celeritate sint transituri. Non enim dicendum est fieri non posse ut dum per aerem in sublime portantur, in illo spatio et moriantur et reviviscant. Ad hunc autem sensum quo æstimemus illos in parvo spatio et passuros mortem et accepturos immortalitatem, Apostolus nos urgere videtur ubi dicit, I Corinth. xv 22. *Omnes in Christo vivificabuntur*, et alibi, eodem cap., v. 36, *Quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur*. Cur autem nobis incredibile videatur illam multitudinem corporum in aere quodammodo seminari, atque ibi protinus immortaliter et incorruptibiliter reviviscere, cum credamus in ictu oculi futuram resurrectionem, et in membra [2] sine fine victura, tanta velocitate rediturum antiquissimorum cadaverum pulverem? Sed vellem de his potius audire doctiores. Si ergo sanctos qui reperientur Christo veniente viventes, eique obviam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus exituros, et ad eadem mox immortalia redituros; nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, generaliter accipientes illud quod dictum est, I Corinth. xv, 51. *Omnes quidem resurgemus*, scilicet tam boni quam mali, *sed non omnes immutabimur*, scilicet in solemnitatem resurrectionis. Ambrosius de hoc etiam (Ambrosiaster [3] in I Thess.) ait : In ipso raptu eorum qui vivi reperientur, mors erit et resurrectio, ubi anima quasi per soporem egressa de corpore, eidem in momento reddetur. » E contra vero scribens ad Marcellam Hieronymus, *Pat. lat.* t. *XXII*, col. 587. testari videtur, dicens, quosdam in fine sæculi adveniente Christo non esse morituros, sed vivos repertos in immortalitatem repente mutandos. Horum autem quod verius sit, non est humani judicii definire.

Quomodo intelligitur Christus judex vivorum et mortuorum.

His autem adjiciendum est, dupliciter intelligi quod dicitur : Christus judicaturus est vivos et mortuos. Aut enim vivi accipiuntur qui in adventu ejus vivi reperientur, licet in raptu moriantur, et mortui qui ante decesserant; vel vivi et mortui quidem accipiuntur justi et injusti.

Quomodo omnes incorrupti.

Cumque ex prædictis sane credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quod omnes resurgent incorrupti, non utique impassibiles, quia mortem patientur æternam; sed sine diminutione membrorum omnia humani corporis habituri membra, nec tamen gloria ac spe [4] impassibilitatis induentur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de sacramentis quæ pertinent ad Ecclesiæ præsentem statum, in parte ista incipit determinare de his quæ pertinent ad Ecclesiæ ultimum terminum, scilicet de resurrectione, et de remuneratione. Dividitur ergo hæc pars in duas : in prima parte determinat ea quæ pertinent ad corporum resurrectionem; in secunda ea quæ pertinent ad remunerationem, ad quam etiam resurrectio ordinatur, XLV dist., ibi : « Præterea sciendum est, quod omnes animæ, ut ait Augustinus, cum de hoc sæculo exierint, diversas habent receptiones. » Prima in duas : in prima determinat de resurrectione et circumstantiis ejus ; in secunda de qualitate resurgentium, XLVI dist., ibi : « Solent autem percontari, et quærere, an in eadem ætate et statura omnes resurrecturi sint. « Prima in duas : in prima probat resurrectionem futuram esse ; in secunda determinat quasdam resurrectionis circumstantias, ibi : « Causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubæ. » Et circa hoc tria facit : primo determinat resurrectionis causam ; secundo tempus, ibi : « Media autem nocte dicitur venturus; » tertio resurrectionis terminum, ibi : « Quæri solet, utrum illi

[1] Est Gregorii, quibusdam mutatis verbis, IV *Moral.* cap. XXXVI, § 72. *Pat. lat.* t. LXXV, col. 678.
[2] Al. : in memoria.
[3] Cap. IV, v. 14-17, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 450. « In ipso enim raptu mors proveniet ei quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. »
[4] Forte specie.

quos vivos inveniet Christus nunquam omnino morituri sunt etc. » Circa secundum duo facit : primo determinat resurrectionis tempus ; secundo ex dictis movet quamdam dubitationem, ibi : « Hic quæritur, utrum electis tunc adsit memoria præcedentium malorum. » Tertia etiam pars dividitur in duas : in prima determinat terminum resurrectionis a quo, scilicet a morte ; secundo terminum ad quem, scilicet integritatem corporis, ibi : « Cumque ex prædictis sane credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quod omnes resurgent incorrupti, non utique impassibiles. » Circa primum duo facit : primo inquirit, utrum omnes moriantur, ut a morte resurgere possint ; secundo explanat quoddam quod circa determinata dubium esse posset, ibi : « His autem adjiciendum est. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° de ipsa resurrectione ; 2° de causa[1] ejus ; 3° de tempore ; 4° de termino a quo erit resurrectio, quia de termino ad quem in sequenti dicetur ; 5° de memoria et cognitione resurgentium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corporum resurrectio sit futura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corporum resurrectio non sit futura. Job, xiv, 12 : *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur cœlum.* Sed cœlum nunquam atteretur : quia *terra*, de qua minus videtur, *in æternum stat*, ut patet Eccl. i. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Præterea, Dominus Matth. xxii, 32, probat resurrectionem per auctoritatem illam : *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac, et Deus Jacob* : quia *non est Deus mortuorum, sed viventium.* Sed constat quod quando illa verba dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solum anima. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

3. Præterea, Apostolus, I Corinth. xv, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti, qui si in hac tantum vita confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum : non enim oportet quod instrumentum simul cum operante remuneretur : corpus enim animæ instrumentum est ; unde etiam in purgatorio ubi animæ punientur pro his quæ gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum, sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quæ est dum transferuntur de morte culpæ et miseriæ in vitam gratiæ et gloriæ.

4. Præterea, ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animæ est ut sit a corpore separata : quia in hoc statu conformior est Deo et Angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio a corpore est ultimus status ejus ; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Præterea, mors corporalis in pœnam homini est inflicta pro prima prævaricatione, ut patet Genes. ii : sicut et mors spiritualis, quæ est separatio animæ a Dea, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redeunt ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus ; et sic resurrectio non erit.

Sed contra est quod dicitur Job xix, 25 : *Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea.* Ergo resurrectio erit etiam corporum.

Præterea, donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut patet Rom. v. Sed mors per peccatum introducta est : quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte reparabitur ad vitam.

Præterea, membra debent esse corpori conformia. Sed caput nostrum vivit et in æternum vivet in corpore et anima : quia *resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut patet Rom. vi, 6. Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima ; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

[1] Parm. : « causis. »

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio non erit omnium generaliter. In Psalmo enim I, 5, dicitur : *Non resurgent impii in judicio.* Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Præterea, Daniel. XII, 2, dicitur : *Multi de his qui dormiunt in pulvere, evigilabunt.* Sed hæc locutio quamdam partitionem [1] importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Præterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti; unde I Corinth. XV, concludit Apostolus, quod si Christus resurrexit, et nos resurgemus. Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui ipsius imaginem portaverunt, quod est solum bonorum. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Præterea, pœna non dimittitur nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est pœna originalis peccati. Ergo cum non omnibus [2] sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Præterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam ejus resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam potuerunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

Sed contra est quod dicitur Joan. V, et 25, 28 : *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent.* Ergo omnes mortui resurgent.

Præterea, I Corinth. XV, 51, dicitur : *Omnes quidem resurgemus.*

Præterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis pœnam vel præmium. Sed omnibus debetur pœna vel præmium pro merito proprio, sicut adultis; vel alieno, sicut parvulis. Ergo omnes resurgent [3].

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio sit naturalis. Quia sicut dicit Damascenus in lib. III, *De fide orthod.*, cap. XVI, *Pat. græc lat.* t. XCIV, col. 1066 : « quod communiter in omnibus respicitur, naturam characterizat in his quæ sub ipsa sunt atomis. » Sed resurrectio in omnibus communiter invenitur. Ergo est naturalis.

2. Præterea, Gregorius dicit, XIV *Moral.*, cap. LV, § 70, *Pat lat.* t. LXXV, col. 1076 : « Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certa hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram mundus in elementis suis imitatur? » Et ponit exemplum de luce, quæ quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur; et de arbustis, quæ viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur; et de seminibus, quæ putrescendo moriuntur, et rursum germinando quodammodo resurgunt : quod etiam exemplum Apostolus ponit I Corinth. XV. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Præterea, illa quæ sunt præter naturam, non multo tempore manent quia sunt quasi violenta. Sed vita quæ per resurrectionem reparatur, in æternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Præterea, illud ad quod tota naturæ expectatio intendit maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est hujusmodi, ut patet Rom. VIII. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Præterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animæ et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem ut patet V *Physic.*, text. 60, et deinceps. Perpetua autem conjunctio animæ et corporis erit naturalis : quia cum anima sit proprius motor corporis, habet sibi corpus proportionatum ; et ita in perpetuum est naturaliter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra, a privatione in habitum non fit regressus secundum naturam. Sed mors est privatio vitæ. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Præterea, ea quæ sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis ; unde animalia quæ generantur ex putrefactione et ex semine nunquam sunt unius speciei, ut dicitur a Commentatore

[1] Al. : « participationem. »
[2] Al. : « omne. »
[3] Parm. : « surgent. »

in VIII *Physic.*, comm. 46. Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie; quod non erit in resurrectione : quare non est naturalis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatæ sunt sententiæ ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis quem omnes homines naturaliter desiderant, est beatitudo, ad[1] quam quidam hominem posse pervenire in hac vita posuerunt; unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam suam perfectionem consequeretur; et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunæ, et infirmitas humani corporis, scientiæ et virtutis imperfectio et instabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine *De civ. Dei*, t. VII. Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc vitam, inquantum homo secundum animam tantum vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit in lib. XXII, *De civ. Dei*, cap. xxvi, col. 794, t. VII, quod animæ, ad hoc quod beata sit, omne corpus fugiendum est. Unde tales resurrectionem non ponebant. Hujusmodi autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim hæretici posuerunt omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono; et secundum hoc oportebat quod anima summe perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes hæreticorum sectæ quæ ponunt corporalia a diabolo esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujusmodi autem fundamenti falsitas in secundi libri principio ostensa est. Quidam vero posuerunt totam hominis naturam in anima constare, ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento aut sicut nauta navi; unde secundum hanc opinionem sequitur quod sola anima beatifica naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus in II *De anima*, text. 7 et 24, destruit, ostendens animam corpori sicut formam materiæ uniri. Et sic patet quod si in hac vita homo non potest esse beatus, necesse est resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum; quod cælum nunquam attereturquantum ad substantiam, sed atteretur quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum, ratione cujus dicit Apostolus I Corinth. vii, 31 : *Præterit figura hujus mundi.*

Ad secundum dicendum, quod anima Abrahæ non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis; unde vita animæ Abrahæ non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animæ et corporis; quæ quidem vita quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti, et non tantum animæ, ut patet per Philosophum in I *De anima*, text. com. 12, 14 et 16. Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo compositus ex anima et corpore operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicunt peccata quasi disponentia ad peccandum, non quod simpliciter habeant et perfecte rationem peccati; ita pœna quæ eis redditur in purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quædam, quæ seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per purgatorium ignem.

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus perfectior est status animæ in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius; quamvis sit Deo conformior secundum quid. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme quando habet quidquid suæ naturæ conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam ma-

[1] Parm. omittit : « ad. »

xime imitatur; unde cor animalis magis est conforme Deo immobili quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est etiam moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis introducta est per peccatum Adæ, quod est morte Christi deletum ; unde illa non manet in perpetuum. Sed peccatum mortale, quod mortem æternam per impœnitentiam inducit, ultra non expiabitur; et ideo mors illa æterna erit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quæ sunt speciei ejusdem. Talis autem est resurrectio; hæc enim est ejus ratio, ut ex dictis patet, quod anima in perfectione ultima speciei humanæ esse non potest a corpore separata; unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata; et ideo necesse est, sicut unum, ita omnes resurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod Psalmista loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgent in judicio discussionis conscientiæ, ut *Glossa* [1] *ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 845, exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut judicentur, jam enim judicati sunt.

Ad secundum dicendum quod Augustinus, *de civ. Dei* lib XX, cap. xxiii, col. 696, § 2, t. vii exponit *multi*, id est omnes; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. Vel perditio potest intelligi quantum ad pueros damnatos, qui quamvis resurgant, non proprie dicuntur evigilare, cum nec sensum pœnæ gloriæ habituri sint; vigilia enim est solutio sensus.

Ad tertium dicendum, quod tam boni quam mali conformantur Christo, vivendo in hac vita, in his quæ ad naturam speciei pertinent, non autem in his quæ ad gratiam spectant; et ideo omnes ei conformabuntur in reparationem vitæ naturalis, non autem in similitudine gloriæ, sed soli boni.

Ad quartum dicendum, quod mortem quæ est pœna originalis peccati, illi qui in originali decedunt, exsolverunt moriendo ; unde non obstante culpa originali possunt a morte resurgere. Pœna enim originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

Ad quintum dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut nostram naturam susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur ; unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiæ, tamen resurgunt propter conformitatem naturæ ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanæ speciei pertingentes.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus ; et talis [2] motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis, quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est etiam aliquis motus cujus terminus est natura, sed non principium, sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione cæci; quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest; quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam nullo modo potest dici naturalis; sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam ; vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam est simpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo se habet ad naturam non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid ; inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, vel violenta. Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est; secundum natu-

[1] « Non resurgent prima resurrectione, ut se judicent in consilio, ut voluntates Dei suis præferant. »

[2] Parm : « alius. »

ram autem esse dicitur habens naturam, et quæ consequuntur naturam, ut patet in II *Physic.*, text. 4 et 5. Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturæ resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est, vel activum, ut patet in motu gravium et levium, et in alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quæ semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur IX *Metaph.*, text. 2. Nec differt, quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimæ perfectionis, scilicet formæ; sive respectu dispositionis quæ est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei; vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennæ. Nullum autem activum principium resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis animæ ad corpus, neque respectu dispositionis quæ est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quæcumque ad animæ conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis; unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de illis quæ inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturæ creatis; non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale [1] ratione demonstrante; sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam; quia eorum quæ supra naturam sunt, ea quæ sunt in natura aliquam similitudinem repræsentant; sicut unio corporis et animæ repræsentat unionem spiritus ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister in II [2] dixit; et simili modo exempla quæ Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de operatione illa quæ determinatur ad id quod non est per naturam, sed naturæ contrarium; hoc autem non est in resurrectione; et ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturæ est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris; unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota naturæ expectatio tendit, non potest perveniri operatione naturæ; et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum Christi resurrectio sit causa nostræ resurrectionis [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa nostræ resurrectionis. Posita enim causa ponitur effectus. Sed posita resurrectione Christi non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostræ resurrectionis.

2. Præterea, effectus nen potest esse nisi causa præcesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut homo liberaretur. Ergo resurrectio Christi non est causa nostræ resurrectionis.

[1] Al.: « ratione demonstrante non naturale. »
[2] D. I.
[3] 3, q. LVI.

3. Præterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non erit causa aliarum resurrectionum.

4. Præterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causæ. Sed resurrectio, ad minus quorumdam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra, illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post, ut patet in II *Metaph.*, text. 4. Sed Christus ratione suæ resurrectionis corporalis dicitur *primitiæ dormientium* [1] I Cor., xv, 20, et *primogenitus mortuorum*, Apoc. I, 15. Ergo sua resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Præterea resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spirituali, quæ est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostræ, ut patet Rom. iv, 25 : *Resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo est causa nostræ resurrectionis corporalis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod vox tubæ non sit causa resurrectionis nostræ. Dicit enim Damascenus, lib. IV *De fide orthod.*, cap. xxvii, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1226 : « Crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute et nutu [2]. » Ergo cum hæc sint sufficiens causa resurtionis, non oportet ponere causam ejus vocem tubæ.

2. Præterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad resuscitandum eos.

3. Præterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi per virtutem divinitus voci datam ; unde super illud Psalm. lxvii, 34 : *Dabit voci suæ vocem virtutis*, dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 945 : « resuscitandi [3] corpora. » Sed ex quo potentia data est, quamvis alicui miraculose detur, tamen actus qui sequitur, est naturalis ; sicut patet in cæcis miraculose illuminatis, qui naturaliter vident. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis ; quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur I Thessal. iv, 15 : *Ipse Dominus... in tuba Dei descendet de cælo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi.*

Præterea, Joan. v, 28 et 25 dicitur : *Qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei ; et qui audierint vivent.* Hæc autem vox dicitur tuba, ut in *Littera* patet. Ergo.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem Angeli operentur. Quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando homines generantur, anima non infunditur corpori mediantibus Angelis. Ergo nec resurrectio, quæ est iterata conjunctio animæ corpori, fiet ministerio Angelorum.

2. Præterea, si ad aliquos Angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad Virtutes, quarum est miraculosa facere. Sed eis non ascribitur, sed Archangelis, ut in *Littera* patet. Ergo resurrectio non fiet ministerio Angelorum.

Sed contra est quod dicitur I Thessal. iv, quod Dominus *in voce Archangeli descendet de cælo, et mortui resurgent.* Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod Christus ratione humanæ naturæ dicitur Dei et hominum mediator, ut in III lib. dictum est [4] ; unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut ergo [5] a morte spirituali liberari non possumus nisi per gratiæ donum divinitus datum, ita nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam ; et ideo sicut Christus primitias gratiæ suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostræ gratiæ ; quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus ; gratiam pro gratia ;* Joan. i, 16 : ita in

[1] Al. : « deest dormientium. »
[2] « Dei voluntate ac nutu mortuorum resurrectionem fore credito. Etenim potentia ipsius voluntatem æquo gradu comitatur. »
[3] « Efficaciam resuscitandi omnes mortuos. »
[4] D. xix, a. v, q. 2 et 3.
[5] Al. : « deest ergo. »

ipso inchoata est resurrectio, et resurrectio sua causa est nostræ resurrectionis : ut sic Christus, inquantum est Deus, sit prima causa nostræ resurrectionis quasi æquivoca : sed inquantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima, et quasi univoca, nostræ resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine suæ formæ; unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris, istius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua effectus producitur, non est principium primo et per se ipsa forma secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formæ; sicut si homo albus generaret hominem album, ipsa albedo generantis non est principium generationis activæ; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato; et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis; quia illud quod facit resurrectionem Christi, qui est causa efficiens univoca nostræ resurrectionis, agit ad resurrectionem nostram, scilicet virtus Divinitatis ipsius Christi, quæ sibi et Patri communis est; unde dicitur Roman. VIII, 11 : *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit* * *mortalia corpora nostra.* Sed ipsa resurrectio Christi virtute Divinitatis adjunctæ est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostræ; operationes enim divinæ agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo, sicut ponit exemplum Damascenus in III lib. *De fid. orthod.*, cap. xv *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1051, de tactu corporali quo mundavit leprosum, Matth. VIII, 3.

* *Et mortalia corpora vestra.*

Ad primum ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem ordinatur immediate, non autem effectum [1] ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, ut dictum est, non quia ipsa agat resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet virtute divina, quæ nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem omnia operatur mediante voluntate, quæ est propinquissima effectui; unde non oportet quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta; sed tunc sequitur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur causis aliquibus secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus, producere; sicut posset generationem inferiorum corporum causare etiam motu cœli non existente; et tamen secundum ordinem quem in rebus statuit, motus cœli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia præfixit, resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis; potuit tamen alium ordinem præfigere; et tunc esset alia causa nostræ resurrectionis qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quæ sunt in una specie habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectus qui est inducendus in totam speciem. Sic autem non est in proposito : quia humanitas Christi propinquior est Divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum; unde resurrectio Christi causatur a Divinitate immediate; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, quod scilicet pertinet [2] ad vitam naturæ, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes; et ideo omnes resurgunt in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quæ sunt gloriæ.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod causam effectui oportet aliquo modo conjungi : quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut

[1] Al. : « non autem ad effectus. Nicolai : non sic autem effectum. »

[2] Nicolai : « illud scilicet. »

probatur in VII *Physic.*, text. 10, 11, 12. Christus autem resurgens est causa univoca nostræ resurrectionis, ut supra dictum est; unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurgens operetur : quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari et cessavit tempestas, Matth. VIII, 26. Quidam vero dicunt, quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa præsentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. XXIV, 27 : *Sicut fulgur quod venit* ab oriente, et apparet in occidente ita erit adventus Filii hominis.* Et innituntur auctoritati Gregorii, qui dicit [1] quod tubam sonare nihil aliud est quam mundo ut judicem Filium demonstrare. Et secundum hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur : quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem sicut imperanti; unde in jussu venire dicitur I Thessal. IV ; et sic ejus apparitio inquantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et hæc vox quæcumque sit, quandoque dicitur clamor quasi præconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur sonus tubæ, vel propter evidentiam, ut in *Littera* dicitur, vel propter convenientiam ad usum tubæ qui erat in veteri testamento : tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad prælium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregantur ad concilium judicii, ad prælium quo orbis terrarum pugnabit contra insensatos, ad festum æternæ solemnitatis.

xit ab... paret usque in occidentem.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tetigit [2]; scilicet voluntatem divinam quæ imperat, virtutem quæ exequitur, et facilitatem exequendi, in hoc quod nutum adjunxit, ad similitudinem eorum quæ in nobis sunt : illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multo major apparet facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis, quod nutus dicitur, executio nostræ voluntatis per ministros fiat; et talis noster nutus est quædam causa prædictæ executionis, inquantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam ; nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil est aliud quam signum ab ipso datum, cui natura tota obediet ad resurrectionem mortuorum; et hoc signum idem est quod vox tubæ, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod sicut formæ sacramentorum habent virtutem sanctificandi, ut supra dictum est, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur; sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia judicium de voce perveniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus data illi voci esset ens perfectum in natura : quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet. Non autem est talis virtus illa, sed qualis supra dictum est esse in formis sacramentorum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod Augustinus dicit in III, *De Trinit.*, cap. IV, col. 873, t. VIII, quod sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnino corpora reguntur a Deo per spiritum vitæ rationalem; et hoc etiam Gregorius in IV *Dialog.* cap. VI, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 329, tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio Angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum præparatio ad reparationem humani corporis; unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio Angelorum. Sed anima sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione Angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio Angelorum, sicut et animam immediate glorificat. Et istud Angelorum ministerium vox dicitur secundum unam expositionem, quæ tangitur in *Littera*.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod minis-

[1] Aliquid simile in Past., part. II, c. IV, col. 31, t. III, habetur.

[2] Parm : « tangit. »

terium illud erit principaliter unius Archangeli, scilicet Michaelis, qui est Princeps Ecclesiæ, sicut fuit synagogæ, sicut dicitur Daniel x : qui tamen agit ex influentia virtutum, et aliorum superiorum ordinum; unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiæ deputati fuerunt ; et sic vox illa potest dici unius et plurium Angelorum.

ARTICULUS III.

Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Quia major est convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, sicut causæ ad effectus quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo nec oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cnm aliis resurgant.

2. Præterea, resurrectio capitis causa est resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pie creditur de beata Virgine et Joanne Evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea, status novi testamenti est perfectior, et expressius portat imaginem Christi, quam status veteris. Sed quidam patres veteris dicitur Matth. XXVII, 52, quod *multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt.* Ergo videtur quod nec sanctorum novi testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

4. Præterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. XX; dicitur enim ibi vers. IV : *Vidi... animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei*, et infra : *Et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis ;* et *ceteri mortuorum non vixerunt, donec consummentur mille anni.* Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra est quod Job XIV, 12 : *Homo cum dormierit, non resurget, donec atteratur cælum, nec evigilabit* * *ut resurget de somno suo*; et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando cælum atteretur, resurrectio hominum differtur.

* *Non evigilabit, nec consurget.*

Præterea, Hebr. XI, 39, dicitur : *Hi omnes* [1] *testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem,* id est plenam animæ et corporis beatitudinem, *Deo aliquod aliud pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur*, id est perficerentur; *Glossa :* « ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. » Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio : quia *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*, Phil. III, 21 : et resurrectionis filii erunt sicut Angeli in cælo, ut patet Matth. XXII, 30. Ergo resurrectio differtur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod tempus illud non sit occultum. Quia cujus principium est determinatum et scitum, et finis potest determinate sciri; eo quod omnia mensurantur quadam periodo, ut dicitur in II *De generatione*, text. 57. Sed principium mundi determinate scitur. Ergo et finis ipsius potest determinate sciri ; et tunc erit tempus resurrectionis, et judicii : ergo tempus illud non est occultum.

2. Præterea, Apoc. XVII dicitur, quod mulier, per quam Ecclesia significatur, habet *locum paratum a Deo*, in quo pascatur *diebus mille ducentis sexaginta.* Daniel. etiam XII, ponitur determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ezech. IV, 6 : *Diem pro anno dedi tibi.* Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

[1] Al. : « homines. »

3. Præterea, status novi testamenti præfiguratus fuit in veteri testamento. Sed scimus determinate tempus in quo vetus testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri determinate tempus in quo novum testamentum statum habebit. Sed novum testamentum habebit statum usque ad finem mundi ; unde dicitur Matth. ult., xx : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Ergo potest sciri finis mundi, et resurrectionis tempus.

Sed contra, illud quod est ignoratum ab Angelis, est etiam hominibus multo magis occultum ; quia ea ad quæ homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius et certius Angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus Angelis, ut patet per Dionysium IV cap. *Cæl. Hier.*, col. 178, t. I. Sed Angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matth. XXIV, 36 : *De die illa et hora nemo scit, neque Angeli cælorum.* Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Præterea, Apostoli magis fuerunt conscii secretorum Dei quam alii sequentes, ut dicitur Rom. VIII, 23 : *Ipsi primitias spiritus habent ;* Glossa *interlinealis* : « tempore prius, et ceteris abundantius. » Sed eis de hoc ipso quærentibus dictum est, Act. I, 7 : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate.* Ergo multo magis est aliis occultum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive. Quia Ezech. XXXVII, 7, prænuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur : *Accesserunt ossa ad ossa ; et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper : et spiritum non habebant.* Ergo reparatio corporum tempore præcedet conjunctionem animarum ; et sic resurrectio non erit subita.

2. Præterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animæ. Ergo resurrectio non fiet subito.

3. Præterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubæ causa erit resurrectionis, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

4. Præterea, nullus motus localis potest esse subito, ut dicitur in lib. *De sensato*, cap. VII. Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subito.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. XV, 51 : *Omnes quidem resurgemus... in momento, in ictu oculi.* Ergo resurrectio erit subito.

Præterea, virtus infinita subito operatur. Sed sicut Damascenus dicit, *De fide orth.*, lib. IV, cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1226 : « crede resurrectionem futuram divina virtute ; » de qua constat quod infinita est. Ergo resurrectio fiet subito.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio non erit noctis tempore. Quia resurrectio non erit *donec atteratur cælum*, ut dicitur Job XIV. Sed cessante motu cæli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, neque dies neque nox. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Præterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis temporis; unde in Apoc., cap. X, dicitur quod *tempus amplius non erit.* Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione ; et ita debet esse dies.

3. Præterea, qualitas temporis debet respondere his quæ geruntur [1] in tempore. Unde Joan. XIII, 30, fit mentio de nocte, quando Judas exivit a consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quæ nunc latent; quia cum venerit Dominus, *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I Corinth. IV, 5. Ergo debet esse in die.

Sed contra , resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte [2], ut Gregorius dicit in homil. paschali, *Hom. in Evang.* lib. II, Hom. XXI, §. 7, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1173. Ergo et nostra resurrectio nocturno tempore erit.

Præterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucæ XII.

[1] Al. : « generantur. »

[2] « Redemptor noster ante lucem resurgens. »

Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo in tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso fiet resurrectio, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet tempore nocturno.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut Augustinus dicit in III *De Trin.*, cap. iv, col. 873, t. VIII, divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur; et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum cælestium corporum; unde esset contra ordinem quem divina providentia in rebus statuit, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur manente motu corporum superiorum. Et quia secundum positionem fidei, resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui resurgens a mortuis, jam non moritur, ut dicitur Rom. vi, 9; ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus cæli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi qui posuerunt motum cæli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia qualia nunc habemus, sive ponerent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles, sive ad aliud, ut Pythagoras posuit quamlibet animam quodlibet corpus ingredi, ut dicitur in I *De anima*, text. 52.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat membris convenientia proportionis, quæ exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent; et in hoc membra differunt a capite, et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi exemplum quoddam nostræ resurrectionis est, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis ceterorum membrorum; et ideo resurrectio Christi debuit præcedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione sæculorum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra Christi sint quædam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum; et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio præcedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi. Sed quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus [1] utrum scilicet peracto resurrectionis testimonio [2] iterum mortui sint, ut sic eorum magis fuerit suscitatio quædam, sicut fuit Lazari, quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerint, semper in corpore victuri, in cælum cum Christo ascendentes corporaliter, ut *Glossa ord. Pat. lat.* col. 176. t. CXII, dicit Matth. xxvii. Et hoc probabilius videtur; quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit quod vere resurgerent, sicut Hieronymus [3] dicit alibi. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam; quod quidem testimonium [4] erat ad fundandum fidem novi testamenti; unde decentius factum est per patres veteris testamenti quam per eos qui jam novo testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est, quod etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nullus enim vera resurrectione ante Christum resurrexit, eo quod ipse est primitiæ dormientium, ut dicitur I Corinth. xv, quamvis aliqui fuerunt resuscitati ante Christi resurrectionem; ut de Lazaro patet Joan. xi.

Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat, XX lib. *De civit. Dei*, cap. vii, § 1, col. 667, t. VII, quidam hæretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt

[1] Auctor incertus qui non aute octavum sæculum scripsit sermonem de assumptione quod invenitur inter opera Hieronymi, *Pat. lat.* t. XXX, col. 124.

[2] Al.: « testamento. »

[3] *In Matthæum, Pat. lat.* t. XXVI, col. 213.

[4] Al.: « testamentum. »

Chiliastæ, quasi millenarii; et Augustinus ibidem ostendit verba illa aliter esse intelligenda, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiæ resurgunt. Secunda autem resurrectio est corporum. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum ipso non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum [1] intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes. Et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi præcipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro [2] veritate certaverunt. Millenarius autem non significat aliquem certum numerum, sed designat totum temporis quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant; quia numerus millenarius designat universalitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem decies [3] mille sunt; et similiter in Psal. CIV, 8 dicitur : *Verbi quod mandavit in mille generationes*, id est omnes.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. LVIII, col. 43, t. VI, ætas ultima humani generis, quæ incipit a Domini adventu usque ad finem sæculi, in quibus generationibus computetur incertum est, sicut etiam senectus, quæ est ultima ætas hominis, non habet determinatum tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola tantum teneat temporis quantum reliquæ omnes ætates. Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest naturali ratione : quia simul erit resurrectio et finis motus cæli, ut dictum est : ex motu autem accipitur numerus omnium quæ determinato tempore per naturalem rationem futura prævidentur. Ex motu autem cæli non potest cognosci finis ejus; quia cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter nec per revelationem haberi potest, ideo, ut omnes semper sint solliciti et præparati ad Christo occurendum; et propter hoc etiam Apostolis de hoc quærentibus respondit, Act. I, 7 : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate;* in quo, ut Augustinus dicit, XVIII *De civ. Dei*, cap. LIII, col. 617, t. VII, « omnium de hac re calculantium [4] digitos resolvit, et quiescere jubet. » Quod enim Apostoli quærentibus noluit indicare, nec aliis revelabit. Unde illi omnes qui tempus prædictum numerare voluerunt, hactenus falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dixit ibidem, dixerunt ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille : quorum falsitas patet; et similiter patebit eorum qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram nobis esse cognitam; et ideo cognito principio alicujus rei, cujus duratio mensuratur motu cœli, possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus cæli est nobis notus. Sed mensura durationis motus cæli est sola divina dispositio, quæ est nobis occulta; et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. XII, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non aliquis determinatus numerus annorum; et hoc ideo, quia prædicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus fere [5] continet æqualem numerum dierum numero prædicto. Similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum annorum aliquorum qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad prædicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quo prædicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi testamenti in generali sit præfiguratus per statum veteris testamenti; non tamen oportet quod singula respondeant singulis, præcipue cum in Christo omnes figuræ veteris testamenti

[1] Al. : « per totum. »
[2] Parm : « secundum. »
[3] Al. : « decem dies. »
[4] Al. : « calcantium. »
[5] Parm : « vere. »

fuerint completæ; et ideo Augustinus, XVIII *De civ. Dei*, cap. LII, col. 614, t. VII, respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quæ Ecclesia passa est et passura secundum numerum plagarum Ægypti, dicens : « Ego et illas res gestas in Ægypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror ; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanæ, quæ aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur. »

Et similiter videtur esse de dictis Abbatis [1] Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera prædixit, et in aliquibus deceptus fuit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in resurrectione aliquid fiet ministerio Angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est. Illud ergo quod Angelorum ministerio fiet, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis ; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur : quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses ; unde sicut Moyses distinxit opere sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum *super Gen. ad litt.*, cap. XXXIII, l. IV, col. 317, t. III, ita Ezechiel diversa quæ in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul futura sint in instanti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illæ operationes sint consequentes invicem natura, sunt tamen simul tempore : quia vel sunt in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse de sono illo et de formis sacramentorum ; scilicet quod in ultimo instanti prolationis effectum suum habebunt.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quæ sine motu locali esse non potest, fiet ministerio Angelorum ; et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quæ competit Angelis.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, pro certo sciri non potest, ut patet in *Littera* ; tamen satis probabiliter dicitur a quibusdam, quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et luna in occidente : quia in tali dispositione sol et luna creduntur creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad eumdem punctum ; unde de Christo dicitur quod resurrexit tali hora.

Ad primum ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed terminus [2] temporis : quia in eodem instanti in quo cessabit motus cæli, erit resurrectio mortuorum ; et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habet nunc in aliqua determinata hora ; et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

Ad secundum dicendum, quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie propter illuminationem solis. Sed tunc civitas Dei non egebit sole neque luna : quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apoc. XXI ; et ideo quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea quæ tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis ; et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet resurrectio sit in die, vel in nocte.

ARTICULUS IV.

Utrum mors erit terminus a quo resurrectionis in omnibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non erit terminus a quo resurrectionis in omnibus. Quia quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur : dicitur enim in *Symbolo*, quod ipse « venturus est judicare vivos et mortuos. » Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod re-

[1] Abbatis curaciensis ex ordine cisterciensium.

[2] Parm : « finis. »

feratur hæc distinctio ad tempus præcedens; et ita non omnes ante judicium morientur.

2. Præterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane quin in aliquibus expleatur. Sed secundum Apostolum, II Corinth. v, 4, hoc est commune desiderium quo nolumus *expoliari*, *sed supervestiri*. Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloria resurrectionis.

3. Præterea, Augustinus in *Ench.*, cap. cxv, col. 285, t. VI, dicit, quod quatuor ultimæ petitiones orationis dominicæ ad præsentem vitam pertinent, quarum una est : *Dimitte nobis debita nostra*. Ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiæ oratio non potest esse cassa quin exaudiatur. Joan. Si quid. xvi, 23 : *Quidquid * petieritis Patrem in nomine meo*, *dabit vobis*. Ergo Ecclesia in aliquo hujus vitæ tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis quo pro peccato primi parentis astringimur, est quod nascimur in originali peccato [1]. Ergo aliquando hoc Ecclesiæ Deus præstabit, quod homines sine peccato originali nascentur. Sed mors est pœna originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt circa finem mundi qui non morientur; et sic idem quod prius.

4. Præterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui vivi inveniuntur in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, et postea resurgant a morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui est summe sapiens, hanc viam elegit in illis qui vivi invenientur; et sic idem quod prius.

Tu quod. Sed contra I Corinth. xv, 36 : *Semen * quod seminas*, *non vivificatur*, *nisi prius moriatur;* et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora a morte resurgent.

Præterea, I Corinth. xv, 22 : *Sicut in Adam omnes moriuntur*, *ita in Christo omnes vivificabuntur*. Sed in Christo vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit a morte.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit a cineribus; quia caro ejus non vidit corruptionem, ut dicitur in Psalm. xv, et Act. ii. Ergo nec resurrectio omnium erit a cineribus.

2. Præterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

3. Præterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in pulverem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in *Littera* dicitur, scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

4. Præterea, terminus a quo respondet termino ad quem. Sed terminus ad quem resurrectionis non est idem in bonis et malis. I Corinth. xv, 51 : *Omnes quidem resurgemus*, *sed non omnes immutabimum* Ergo nec est idem terminus a quo; et sic, si mali resurgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

Sed contra est quod Haymo dicit in *Ep. ad Rom.* v : « Omnes in originali peccato natos tenet hæc sententia; Terra es, et in terram ibis. » Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in originali peccato, vel nativitate ex utero vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus resurgent.

Præterea, multa sunt in corpore humano quæ non sunt de veritate naturæ humanæ. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora ad cineres resolvi.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, habeant aliquam naturalem inclinationem ad animam quæ eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem habent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia utrum ex illis vel

[1] Al. : « nascimur mortali peccato. »

aliis pulveribus reficeretur corpus animæ conjungendum; quod est falsum.

2. Præterea, major est dependentia corporis ad animam quam animæ ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus, unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Dionysius *De divin. nomin.* Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea, Job. xx, 11, dicitur: *Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiæ ejus, et cum eo in pulvere dormient.* Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis cineribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea, et similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum erit aliqua inclinatio ad animam. Patet per auctoritatem Augustini in *Enchirid.*, cap. LXXXVIII, col. 273, t. VI: « Corpus humanum in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque hominum seu animalium cibum cedat, carnemque vertatur, illi animæ humanæ in puncto temporis cedet quæ illud prius, ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit. »

Præterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale; alias natura deficeret in necessariis. Sed nullo agente naturali possunt prædicti pulveres eidem animæ iterato conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad prædictam conjunctionem.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod super hac quæstione varie loquuntur sancti, ut in *Littera* patet; tamen hæc est securior et communior opinio, quod omnes morientur, et a morte resurgent; et hoc propter tria. Et primo, quia magis concordat divinæ justitiæ, quæ humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturæ ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent. Secundo, quia magis concordat divinæ Scripturæ, quæ omnium futuram resurrectionem prædicit; resurrectio autem proprie non est nisi ejus quod cecidit, et dissolutum est [1], ut Damascenus dicit, *De fide orth.*, lib. IV, cap. XXXII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1219. Tertio, quia magis concordat ordini naturæ, in quo invenimus quod illud quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi morte mediante. Convenit etiam ordini naturæ propter aliam rationem: quia, ut in VIII *Phys.*, text. 1, dicitur, motus cæli est ut vita quædam natura existentibus omnibus, sicut etiam motus cordis totius corporis quædam vita est; unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita cessante motu cæli, non potest aliquid vivum remanere in illa vita quæ ex influentia illius motus conservabatur. Talis autem est vita quam nunc degimus: unde oportet quod ex hac vita discedant qui post motum cæli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, nec ad totum tempus præteritum; quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate judicium præcedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum, quod perfectum sanctorum desiderium non potest esse vanum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum esse vanum; et tale est desiderium quo nolumus expoliari sed supervestiri, scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam velleitas dicitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur præter Christum; quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione

[1] « Resurrectio est secunda ejus quo cecidit erectio. »

quæ facta est per Christum; et sic Christus non esset omnium hominum redemptor. Nec potest dici, quod non hac redemptione indiguerunt, quia præstitum [1] fuit eis ut sine peccato conciperentur; quia illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturæ sanaretur, quo manente, sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturæ quæ sanata est. Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturæ. Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit; et ita non possent omnes fructum dominicæ orationis [2] in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti; unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur [3] quod possit sine errore poni quod aliqui sine originali peccato nascantur, quamvis mors sit pœna originalis peccati; quia Deus potest ex misericordia alicui relaxare [4] pœnam ad quam obligatur ex culpa præterita, sicut adulteram sine pœna dimisit Joan. VIII; et similiter poterit liberare a morte eos qui reatum mortis contraxerunt cum originali nascendo; et sic non sequitur: Si non moriantur, ergo nascantur sine originali.

Ad quartum dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis vel æqualiter accommoda ad finem consequendum; et sic non est hic, ut ex dictis patet.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod eisdem rationibus quibus ostensum est omnes a morte resurgere, et etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione, nisi aliquibus ex privilegio specialis gratiæ sit contrarium indultum, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura autem sacra sicut resurrectionem prænuntiat, ita et reformationem corporum, Phil. III; et ideo oportet quod sicut ommes moriuntur ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur ad hoc quod omnium corpora reformari possint; sicut enim [5] in pœnam hominis mors a divina justitia est inflicta, ita et corporis resolutio, ut patet Genes. III, 19: *Terra * es, et in terram ibis.* Similiter etiam ordo naturæ exigit ut non solum animæ et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam præjacentem; ipsa enim [6] elementorum commixtio ex motu cæli causatur et conservatur, quo cesante omnia mixta in pura elementa resolventur.

* *Pulvis es et in pulverem reverteris.*

Ad primum ergo dicendum, quod resurrectio Christi exemplar est nostræ resurrectionis quoad terminum ad quem; non autem quoad terminum a quo.

Ad secundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiæ quæ remanent humano corpore resoluto, duplici ratione. Primo, quia mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, et cineres conservare: unde inolevit modus loquendi, ut ea in quæ corpus humanum resolvitur, cineres dicantur. Secundo propter causam resolutionis, quæ est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum; unde ad purgationem hujus infectionis oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur dicitur in cineres resolvi; et ideo ea in quæ corpus humanum dissolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora illorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut etiam alia mixta resolvet in præjacentem materiam.

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem; et ideo resurrectio sanctorum, quæ erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum,

[1] In vetustissimo quodam cod: « prædestinatum. »
[2] Sic cod. omnes. Parm: « redemptionis. »
[3] Parm. omittit: « non moriantur, quod possit sine errore poni quod aliqui. »
[4] Hic, ex alia manu, ad marginem ejusdem cod: « Ita similiter potuit in Maria relaxare legem de concipi in originali, faciendo ei aliam gratiam quam aliis a quibus tollit originale per baptismum. »
[5] Al.: « etiam. »
[6] Al.: « etiam. »

quæ non erit gloriosa, penes terminum ad quem, non autem penes terminum a quo. Contingit [1] enim frequenter non esse eumdem terminum ad quem existente eodem termino a quo ; sicut de nigredine potest moveri aliquid in albedinem et in pallorem.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim, dicunt quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa ; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis quæ facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed hæc positio contrariatur auctoritati Augustini inductæ [2], et sensui, et rationi : quia omnia composita ex contrariis possibile est resolvi in ea ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt, quod illæ partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce ex hoc quod fuerunt animæ humanæ conjunctæ, et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas. Sed hoc iterum frivolum est: quia partes elementorum sunt unius naturæ, et æqualiter habent participationem lucis et obscuritatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in cineribus illis nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinæ providentiæ, quæ statuit illos cineres iterum animæ conjungi ; et ex hoc convenit quod illæ partes elementorum iterato conjungantur, et non aliæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod anima separata a corpore manet in eadem natura quam habebat cum corpori esset conjuncta ; quod de corpore non contingit [3] et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum, quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divinæ justitiæ, quo sunt deputati pulveres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in æternum.

[1] Al. : « convenit. »
[2] Parm : « indirecte. »
[3] Al. : « convenit. »

ARTICULUS V.

Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quæ fecit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post resurrectionem non quilibet cognoscet peccata quæ fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriæ educitur. Sed hominis post resurrectionem suam peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt : sensus autem est tantum præsentium : multa etiam peccata a memoria exciderunt peccantis, quæ non poterunt de thesauro memoriæ educi. Ergo non omnium peccatorum quæ fecit, resurgens cognitionem habebit.

2. Præterea, sicut in *Littera* dicitur, conscientiæ libri quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. Sed in libris non potest legi aliquid, nisi nota ejus contineatur in libro ; notæ autem quædam peccatorum remanent in conscientia, ut Rom. I, in *Glossa* patet [4] ; quæ non videntur aliud esse quam reatus vel macula. Cum igitur multorum peccatorum macula et reatus a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quæ fecit, possit aliquis in sua conscientia legere ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, crescente causa crescit effectus. Sed causa quæ facit nos dolere de peccatis quæ ad memoriam revocamus, est caritas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta caritas, maxime de peccatis [5] dolebunt, si ea ad memoriam revocabunt : quod non potest esse, quia fugiet ab eis et dolor et gemitus, ut dicitur Apoc. XXI. Ergo propria peccata ad memoriam non revocabunt.

4. Præterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quæ fecerunt aliquando, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quæ aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quæ aliquando fecerunt, non habebunt : quia per hoc pœna eorum multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quæ commiserunt.

[4] Al. : « deest patet. »
[5] Al. : « peccatis. »

Sed contra est quod Augustinus dicit, XX *De civ. Dei*, cap. XVI, col. 680, t. VII, quod quædam vis divina aderit, qua fiet quod cuncta peccata ad memoriam revocentur.

Præterea, sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet judicium divinum ad testimonium conscientiæ, ut patet I Reg. XVI: *Homines * vident ea quæ parent, Deus autem intuetur cor.* Sed non posset perfecte judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus judicandum est testimonium deponerent. Ergo oportet, cum judicium divinum sit perfectissimum, quod conscientia omnia teneat de quibus judicandum est. Sed judicandum erit de omnibus operibus bonis et malis : II Corinth. V, 10 : *Omnes astabimus * ante tribuual Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Ergo oportet quod conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quæ fecit, sive bona, sive mala.

omo vi- .. Do- us au-

Omnes mani- ari o- tet.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non quilibet possit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius [1]. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc sit Angelorum, quorum æqualitas resurgentibus promittitur, Matth. XXII, Sed Angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quæ dependent a libero arbitrio, unde indigent locutione ad ea [2] invicem innotescenda, ut in II lib. [3] dictum est. Ergo nec resurgentes poterunt inspicere ea quæ continentur in conscientiis aliorum [4].

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita vel demerita quæ continentur in conscientia alicujus non poterit alius in seipsis cognoscere, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur : similiter nec in causa sua ; quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita : similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis per pœnitentiam totaliter abolitis. Ergo non omnia quæ sunt in conscientia alicujus, poterit quilibet alius cognoscere.

3. Præterea, Joannes Chrysostomus dicit, hom. XXXI in *Epist. ad Hebr.* ut habitum est supra dist. XVII in *Littera*: « Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citius illa delebis. Si vero oblivisceris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, ac in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque Angelorum proferentur. » Ex hocaccipipitur, quod illa publicatio pœna est negligentiæ, quia homo confessionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Præterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minus inde verecundatur. Si ergo quilibet peccatum alterius cognoscet, cujuslibet peccatoris erubescentia multum minuetur ; quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra, super illud I Corinth. IV, 5 : *Illuminabit abscondita tenebrarum*, dicit *Glossa :* « Gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta et nota erunt omnibus. »

Præterea, omnium beatorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed aliquorum sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenæ et Petri et David. Ergo pari ratione aliorum electorum peccata scientur, et multo magis damnatorum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnia merita et demerita propria et aliena ab aliquo uno intuitu videantur. Ea enim quæ singillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati singillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent ; unde dicitur Sap. V, 8 : *Quid nobis profuit superbia ? etc.* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Top.*, quod non contingit simul plura intelligere. Sed merita et demerita propria et aliena non videbuntur nisi intellectu [5]. Ergo non poterunt omnia simul videri.

[1] Al. : « alicujus resurgentis. »
[2] Parm. omittit : « ea. »
[3] D. XI, q. I, a. III.
[4] Al. : « singulorum. »
[5] Al. : « in intellectu. Nicolai : nisi intellectui. »

3. Præterea, intellectus damnatorum hominum non erit post resurrectionem elevatior quam nunc sit bonorum Angelorum quantum ad naturalem cognitionem qua cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione Angeli [1] non vident plura simul, ut in lib. II [2] dictum est. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta sua simul videre.

Sed contra, super illud Job VIII : *Induentur confusione*, dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 780 : « Viso judice, omnia mala ante oculos mentis versant. » Sed judicem subito videbunt. Ergo similiter mala quæ commiserunt ; et eadem ratione omnia alia.

Præterea, Augustinus, XX *De civ. Dei*, cap. XIV, col. 680, t. VII, habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat æstimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter non posset æstimari tempus quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua et aliena ab aliquo homine, si successive diversa videat. Ergo oportet ponere quod omnia simul videat unusquisque.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut dicitur Rom. II, in illa die cum judicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes et defendentes ; et quia oportet quod testes et accusator et defensor in quolibet judicio habeant eorum notitiam quæ in judicio versantur ; in illo autem communi judicio opera hominum in judicium venient ; oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat ; unde conscientiæ singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet, sicut etiam in judicio humano registris utuntur. Isti sunt libri, de quibus Apocal. xx, 12 dicitur : *Libri aperti sunt, et alius liber apertus est* * *vitæ ; et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris secundum opera ipsorum ;* ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit, XX *De civ. Dei*, cap. XIV, col. 680, t. VII, significentur sancti novi et veteris testamenti, in quibus Deus ostendit quæ mandata fieri jussisset ; unde, ut Richardus de sancto Victore dicit, tract. *De judiciaria potestate*, *Pat. lat.* t. CXCVI, col. 118 : « Eorum corda erunt quasi quædam canonum decreta » : sed per librum vitæ, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiæ singulorum ; quæ dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur. Et hæc vis, inquantum ad memoriam reducit homini sua facta, liber vitæ dicitur. Vel per primos libros conscientiæ intelliguntur, per secundum sententia judicis in ejus providentia descripta.

* *Qui est vitæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita vel demerita a memoria excidant, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo remaneat in suo effectu ; quia merita quæ non sunt mortificata manebunt in præmium quod eis redditur ; quæ autem sunt mortificata manent in reatu ingratitudinis, quæ augentur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit ; similiter etiam demerita quæ non sunt per pœnitentiam deleta manent in reatu pœnæ quæ eis debetur ; quæ autem pœnitentia delevit manent in ipsa pœnitentiæ memoria, quam simul cum aliis meritis in notitiam habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare ; et tamen, ut Augustinus dicit, principaliter ad hoc vis divina operabitur.

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod aliquæ notæ manent in conscientiis singulorum de operibus a se factis ; nec oportet quod notæ istæ sint reatus tantum, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis caritas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria ita erunt perfusi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit ; et ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaudebunt de divina misericordia qua eis sunt peccata relaxata, sicut etiam nunc Angeli gaudent de justitia divina, qua fit ut deserti a gratia in peccato ruant illi quos custodiunt, quorum tamen saluti sollicite invigilant.

Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quæ fecerunt ; et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur, quia maximus est dolor multa bona perdidisse [3] ; propter quod

[1] Parm. omittit : « angeli. »
[2] D. III.

[3] « In omni adversitate fortunæ infelicissimum genus est summa bona perdidisse. »

Boetius dicit in II *De consol.*, pros. XIV, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 677, quod summum infortunii genus est fuisse felicem.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in ultimo et communi judicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat; quod nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnans vel præmians justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur ; et ideo sicut oportet quod judex et assessor judicis merita causæ cognoscant ad hoc quod justam sententiam proferant; ita oportet ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuilibet nota erit sua præmiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet; oportet quod sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjacrant. Et hæc est probabilior et communior opinio, quamvis Magister contrarium dicat in *Littera*, scilicet quod peccata quæ sunt per pœnitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequitur quod nec etiam pœnitentia de peccatis illis perfecta [1] cognoscetur ; in quo multum detraheretur sanctorum gloriæ et laudi divinæ, qui tam misericorditer sanctos suos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita præcedentia vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis, ut ex dictis patet; et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri; et præcipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa appareat omnibus.

Ad secundum dicendum, quod merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, vel etiam in seipsis per divinam virtutem, quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiæ quæ committitur in omissione confessionis; sed quod peccata sanctorum revelantur, non poterit eis esse in erubescentiam vel verecundiam, sicut nec Mariæ Magdalenæ est in confusionem quod peccata sua in Ecclesia publice recitantur; quia verecundia est timor ingloriationis, ut dicit Damascenus, *De fid. orth.*, lib. II, cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 931, qui in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam propter pœnitentiam quam fecerunt, sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis perpendens [2]. Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit [3] ex hoc quod verecundia respicit æstimationem hominum, quæ ex consuetudine redditur levior; sed tunc confusio respicit æstimationem Dei, quæ est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnia merita vel demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti; quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in uno videbunt, et sic non est inconveniens quod simul plura videant; sed in damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possit Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideo alii dicunt, quod mali simul omnia videbunt in genere sua peccata; et hoc sufficit ad accusationem illam quæ debet esse in judicio, vel absolutionem; non autem videbunt simul omnia descendendo ad singularia. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini, XX *De civ. Dei*, cap. XIV, col. 679, t. VII, qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabuntur; quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quod singula considerabuntur non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante; et hoc est quod Augustinus dicit ibidem, quod mira celeritate enumerabuntur. Nec hoc est impossibile; quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

[1] Nicolai : « perfecte. »
[2] Nicolai : « dum alieno vituperio suum vituperium magis perpendet. »
[3] Al. : « convenit. »

EXPOSITIO TEXTUS.

« In jussu, et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de cælo. » Potest per hæc tria idem significari, ut illa vox dicatur « jussus » quantum ad virtutem, quia ei corpora mortuorum obedient; « vox Archangeli, » id est Christi, qui est Princeps Angelorum, quantum ad dignitatem proferentis; tuba quantum ad evidentiam. Vel « jussus » refertur ad causam principalem, scilicet divinam virtutem, cui obediunt omnia; « vox Archangeli » ad ministerium Angelorum; sed tuba ad operationem hominis Christi; hæc enim tria in resurrectione operabuntur.

« Unde rationabiliter putari potest peccata hic per pœnitentiam tecta et deleta illic etiam tegi aliis. » Sustinendo Magistrum potest dici, quod peccata justorum non venient in notitiam ut peccata, sed ut dimissa; sic enim considerationi cujuslibet occurrent. Unde ex hoc non sequitur confusio, sed gloria. Dicuntur autem tegi, inquantum Deus ea non videt ad puniendum, sicut exponit *Glossa* [1] super illud Psal. XXXI : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, etc.*

« Contra vero scribens ad Marcellam Hieronymus testari videtur. » Quidam dicunt quod Hieronymus non dixit hoc asserendo, sed opinionem cujusdam Græci recitando.

DISTINCTIO XLIV.

De ætate et statura resurgentium.

Solent autem nonnulli percontari et quærere, an in eadem ætate et statura corporis omnes resurrecturi sint. Quidam putaverunt omnes resurrecturos secundum mensuram ætatis et staturæ Christi, ideo quia Apostolus ait, *Ephes.* IV, 13. *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Sed his verbis non eadem resurgentibus assignatur statura, sed ætas. Omnes enim in eadem ætate resurgent in qua Christus mortuus est et resurrexit, cujuscumque ætatis mortui fuerint. Virum autem posuit, non ut distingueret sexum, sed ut significaret perfectionem virium, quam tunc habebunt; sed non omnes eamdem staturam corporis obtinebunt. Unde Augustinus, lib. XXII *De civit. Dei*, cap. XV, col. 777, t. VII : « Non ait, in mensuram corporis vel staturæ, sed ætatis, quia unusquisque suam recipiet mensuram corporis, quam vel habuit in juventute, etiam si senex obiit, vel fuerat habiturus, si ante est defunctus. » Aetas vero erit illa ad quam pervenit Christus, scilicet juvenilis, ut circa triginta annos. Triginta enim duorum annorum et trium mensium erat ætas Christi, in qua mortuus est et resurrexit. Non est autem fas dicere, quod in resurrectione accedat corpori magnitudo, quam nec habuit hic [2], nec erat habiturum diu vivendo; nec majora corpora redigenda sunt ad modum dominici corporis. Periret enim multum de illis corporibus, cum nec periturus sit capillus, ut ait Dominus, Luc. XXI, 18 : *Capillus de capite vestro non peribit.*

Quod resurget quidquid fuit de substantia e natura corporis, et in eadem parte corporis.

« Non enim [3] perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet habitus aurasque diffugiat, et in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa, vertatur, in quorumcumque animalium vel hominum cibum carnemque mutetur, illi animæ in puncto temporis redibit quæ illam carnem primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit. Ipsa ergo terrena [4] materies, quæ discedente anima fit cadaver, non ita in resurrectione reparabitur, ut ea quæ dilabuntur, et in alias atque alias rerum species vertuntur, quamvis ad corpus redeant unde dilapsa sunt, ad easdem quoque corporis partes ubi fuerunt, redire necesse sit. Alioquin si capillis redit quod tam crebra tonsura detraxit, si unguibus quod toties dempsit exsectio, immoderata et indecens cogitantibus resurrectionem carnis, et ideo non credentibus, occurrit informitas [5]. Sed quemadmodum si statua cujuslibet solubilis metalli igne liquesceret, vel contereretur in pulverem, vel confunderetur in massam, et eam vellet artifex rursum ex illius materia et quantitate reparare, nihil interesset ad ejus integritatem, quæ particula materiæ cui membro statuæ redderetur, dum tamen totum ex quo constitua fuerat, restituta resumeret; ita Deus mirabilis atque ineffabilis artifex de toto quo caro nostra extiterat, eam mirabili celeritate restituet : nec aliquid attinebit ad ejus reintegra-

[1] Augustini.
[2] Al. : « deest hic. »
[3] Aug., *Enchirid.*, c. LXXXVIII, col. 273, t. 6.
[4] Ibid., c. LXXXIX.
[5] Al. : « infirmitas. »

tionem, utrum capilli ad capillos redeant, et ungues ad ungues, an quidquid eorum perierat, mutetur in carnem, et in partes alias revocetur, curante artificis providentia ne quid indecens fiat. Indecorum [1] quippe aliquid ibi non erit; sed quidquid futurum est, hoc decebit : quia nec futurum est, si non decebit. »

Quod sancti sine omni deformitate resurgent.

Hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est, de quibus consequenter adjungit Augustinus in *Enchirid.*, c. XCI, col. 274, t. VI : « Resurgent ergo sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate; in quibus tanta facilitas quanta felicitas erit, propter quod et spiritualia dicta sunt, cum proculdubio corpora sint futura, non spiritus. » Ex his apparet quod una erit ætas omnium resurgentium, scilicet juvenilis; statura vero diversa, scilicet quam quisque habuerit in juvenili ætate, vel erat habiturus, si ante est defunctus. Nec de substantia qua hominis caro creatur, aliquid peribit; sed omnium particularum ante dispersarum collectione reintegrabitur naturalis substantia corporis; sanctorumque corpora sine omni vitio fulgida sicut sol resurgent, præcisis cunctis deformitatibus quas hic habuerunt.

Si mali tunc habeant quas hic habuerunt deformitates.

De reprobis autem quæri solet, an cum deformitatibus hic habitis resurgant. Hoc autem Augustinus non asserit, sed dubium relinquit, ita inquiens in *Enchirid.*, cap. XCII, col. 274 : » Quicumque ab illa perditionis massa quæ per Adam facta est non liberantur per Christum, resurgent quidem etiam ipsi unusquisque cum sua carne, sed ut cum diabolo ejusque angelis puniantur. Utrum vero ipsi cum vitiis et deformitatibus suorum corporum resurgant, quæcumque in eis gestarunt, inquirendo laborare quid opus est? Non enim fatigare nos debet incerta eorum habitudo vel pulchritudo, quorum erit certa et sempiterna damnatio. » Ecce non definit, an tunc habeant deformitates quas hic habuerunt reproborum corpora.

Quia non consumentur corpora quæ tunc ardebunt.

Si vero quæritur de corporibus malorum, quomodo in igne ardeant et non consumantur, Augustinus, *De civit. Dei*, lib. III, col. 710, cap. XXI, t. VII, variis exemplis astruit, et sempiternis ignibus ea ardere, et non consumi illa combustione; sicut animus, cujus præsentia corpus vivit, et dolorem pati potest, et mori non potest. Hoc enim erit tunc in corporibus damnatorum quod nunc esse scimus in animis omnium.

Si dæmones corporali igne cremantur.

Quæri etiam solet, an dæmones corporali igne ardeant. Ad quod Augustinus respondens ait, *De civit. Dei*, lib. XXI, cap. X, col. 724, t. VII : « Cur non dicamus, quamvis miris, veris tamen modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi : si spiritus hominum, etiam ipsi incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Gehenna illa quæ stagnum ignis et sulphuris dicta est, corporeus ignis erit, et cruciabit damnatorum corpora, hominum vel dæmonum; sed solida hominum, aerea dæmonum : unus enim utrisque ignis erit, ut Veritas ait. » De quo igne si quæritur qualis vel ubi sit, Augustinus sic respondet l. XX *De civit. Dei*, c. XVI, col. 681, t. VII : « Ignis æternus cujusmodi sit, et in qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit. »

Si animæ sine corporibus sentiunt ignem corporalem.

Cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quæri solet, an interim ante resurrectionem corporum, animæ defunctorum reproborum materiali igne crementur. De hoc Julianus Toletanæ Ecclesiæ Episcopus, Gregorii dicta secutus, ita scripsit in l. II *Prognosticon*, c. XVII : « Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mortem etiam corporeo igne tenetur? Teneri autem per ignem spiritum dicimus, ut in tormentis ignis sit, videndo atque sentiendo. » Quod autem non solum videndo, sed etiam experiendo, anima ignis tormentum patiatur, ex Evangelio colligitur, ubi Veritatis voce dives mortuus dicitur in inferno sepultus, cujus anima quod in igne teneatur, insinuat, cum Abraham deprecatur dicens, Luc. XVI, 24 : *Mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam : quia crucior in hac flamma.* Dum ergo peccatorem divitem damnatum in ignibus Veritas perhibet, quis sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? Præcipue cum humanam animam corporis similitudinem habere doceat Augustinus, ita inquiens *super Gen. ad litteram*, lib. XII, cap. XXXIII, col. 481, t. III : « Profiteri animam habere posse similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum quisquis renuit potest negare animam esse quæ in somnis videt vel ambulare se vel sedere, vel huc atque illuc gressu vel etiam volatu ferri. Hoc enim [2] sine quadam similitudine corporis non fit. Proinde si hanc similitudinem etiam apud inferos gerit, non corporalem, sed corpori similem; ita etiam in locis videtur esse non corporalibus, sed corporalium similibus, sive in requie sive in doloribus. » In Cassiani etiam voluminibus legitur, collat. I, c. XIV, quod non sint otiosæ neque nihil sentiant, cum dives ille in inferno se flamma cruciari clamat. Unde probatur animas defunctorum non solum suis sensibus non privari, sed nec istis affectibus, se licet spe, tristitia, gaudio ac metu, carere, et ex his quæ sibi in illo generali examine reservantur, eas quidem jam incipere prægustare.

De abortivis fœtibus, et monstris.

Illud etiam investigare oportet, si abortivi fœtus et monstra resurgent, et qualia. De quo Augustinus, ita ait *in Enchirid.*, cap. LXXXV,

[1] Ibid., c. XC, col. 274.

[2] Al. : « deest enim. »

col. 872, t.VI : « Occurrit de abortivis fœtibus quæstio, qui jam nati sunt in uteris matrum, sed non ita ut jam possint renasci. Si enim resurrecturos eos dixerimus, de his qui jam formati sunt, tolerari potest utcumque quod dicitur. Informes vero quis non proclivius perire arbitretur, sicut semina quæ concepta simul non fuerunt? Scrupulose quidem [1] inter doctores quæri ac disputari potest, quando incipit homo in utero vivere, an sit quædam vita occulta quæ nondum in motibus viventis appareat. Negare enim vixisse puerperia, quæ ideo membratim exsecantur, ut ejiciantur ex uteris prægnantium, ne matres etiam, si mortua ibi relinquantur, occidant, imprudentia nimia videtur. Ex quo autem incipit homo vivere, ex illo utique jam mori potest. Mortuus vero, ubicumque illi potuit mors evenire, quomodo ad resurrectionem non pertineat, reperire nequeo. Neque enim [2] et monstra quæ nascuntur et vivunt, quantumlibet cito moriantur, aut resurrectura negabuntur, aut ita resurrectura credenda sunt; sed potius correcta eorum emendataque natura. Absit enim ut illum bimembrem quem nuper natum in oriente fratres fidelissimi qui eum viderunt, retulerunt, et sanctus Hieronymus scriptum [3] reliquit, ut unum hominem duplicem, ac non potius duos, quod futurum erat, si gemini nascerentur, resurrecturos æstimemus. Ita et cœtera quæ nimia deformitate monstra dicuntur, ad humanæ naturæ figuram in resurrectione revocabuntur. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de conditionibus resurrectionis, hic determinat de conditionibus resurgentium; et dividitur in partes duas : in prima parte determinat de conditionibus resurgentium qui ad perfectionem humanæ naturæ pervenerunt; in secunda de conditionibus illorum qui in præsenti vita prædicta perfectione caruerunt, scilicet de abortivis fœtibus, ibi : « Illud etiam investigare oportet etc. » Prima in duas : in prima determinat conditiones resurgentium beatorum; in secunda conditiones malorum, ibi : « De reprobis autem quæri solet etc. » Prima in tres : in prima determinat resurgentium ætatem, et staturam; in secunda corporum integritatem, ibi : « Non enim perit Deo terrena materies; » in tertia eorum gloriam, ibi : « Hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est. »

« De reprobis autem quæri solet, an cum deformitatibus hic habitis resurgant. » Hic determinat conditiones reproborum : et primo quantum ad reparationem [4] naturæ ; secundo quantum ad passionem pœnæ, ibi : « Si vero quæritur de corporibus malorum quomodo in igne ardeant et non consumantur, Augustinus variis exemplis astruit. » Et circa hoc duo facit : primo ostendit quomodo corpora reproborum poterunt pœnam pati ; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi : « Quæri etiam solet, an dæmones corporali igne ardeant. » Et circa hoc duo facit : primo ostendit quomodo spiritus dæmonum sunt passibiles ab igne corporali ; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi : « Cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quæri solet etc. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio circa conditionem resurgentium. Prima de his quæ communiter ad bonos et malos pertinent. Secunda de his quæ pertinent tantum ad bonos. Tertia de his quæ spectant tantum ad malos.

Circa primum quæruntur tria : 1° de identitate resurgentium ; 2° de integritate corporum ; 3° de qualitate ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum idem corpus anima resumat in resurrectione.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non idem corpus anima resumat in resurrectione. I Corinth. xv, 37 : *Non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum.* Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Præterea, cuilibet formæ aptatur ma-

[1] Ibid., c. LXXXVI.
[2] Ibid., c. LXXXVII.
[3] *Epist. ad Vital. Pat. lat.* t. XXII, col. 674.
[4] Parm : « reprobationem. »

teria secundum suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est; quia vel transferetur totaliter in cælestem vitam, cui inhæsit vivens in mundo; vel deprimetur in brutalem, si brutaliter vixit in hoc mundo : videtur quod non resumet idem corpus, sed vel cæleste, vel brutale.

3. Præterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut supra dictum est. Sed illæ partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum corpore humano quod in ea resolutum est, nisi in materia prima, quomodo quælibet aliæ elementorum partes cum prædicto corpore conveniunt. Si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur, corpus erit numero idem.

4. Præterea, impossibile est esse idem numero cujus partes essentiales sunt aliæ numero. Sed forma mixti, quæ est pars essentialis corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero [1] resumi. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediæ. Illud enim quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumi; quod patet ex hoc, quia non potest esse idem numero cujus est esse diversum. Sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut et quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis penitus cedit in non ens per mortem, cum sit forma corporalis, et similiter qualitates contrariæ ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra est quod dicit Job XIX, 26 : *In carne mea videbo Deum* Salvatorem *meum*. Loquitur autem de visione post resurrectionem : quod patet ex hoc quod præcedit : *In novissimo die de terra resurrecturus sum*. Ergo idem numero corpus resurget.

Præterea, sicut Damascenus dicit in lib. II, cap. XXVII, *Pat. Græc. lat.* t. XCIV, col. 1219 : « resurrectio est ejus qui [2] cecidit secunda surrectio. » Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus, II *De generatione*, text. 14, « quæcumque habent speciem corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero. » Sed talis est substantia hominis secundum præsentem statum. Ergo post mutationem mortis non potest reiterari idem numero.

2. Præterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero; unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas hominis resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media potest probari dupliciter. Primo, quia humanitas quæ est forma totius, non est forma et substantia sicut anima, sed est forma tantum : hujusmodi autem formæ penitus cedunt in non ens; et sic non possunt iterari. Secundo, quia humanitas resultat ex conjunctione partium; sed non potest eadem numero conjunctio resumi quæ prius fuit, quia iteratio identitati opponitur. Iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ se non compatiuntur. In resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio; et sic nec eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea, unus homo non est [3] plura animalia. Ergo si non est idem animal, non est unus numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal : quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet II *De anima*, text. 17 et 18. Sensus autem cum non maneant in anima separata, ut quidam dicunt, non possunt iidem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem homo.

4. Præterea, materia statuæ principalior est in statua quam materia hominis in homine : quia artificialia tota sunt in genere substantiæ ex materia, sed naturalia ex forma, ut patet per Philosophum in II *Physic.*, text. 12, et Commentator idem dicit in II *De anima*. Sed si statua

[1] Parm. omittit : « numero. »
[2] Forte « quod. »
[3] Parm. addit : « si est. »

ex eodem ære reficiatur, non est eadem numero. Ergo multo minus, si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, non erit idem homo numero.

Sed contra est, quod dicitur Job XIX, 27 : *Quem visurus sum ego ipse... et non alius;* et loquitur de visione post resurrectionem, ut supra dictum est. Ergo idem numero homo resurget.

Præterea, Augustinus dicit, VIII lib. *De Trinit.*, cap. V, col. 953, t. VIII, quod resurgere nihil aliud est quam reviviscere. Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurgeret; quod est contra fidem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eamdem partem corporis quæ in eis dissoluta est per resurrectionem redire. Quia secundum Philosophum in II *De anima*, text. 9, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam. Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab anima eadem. Ergo oportet quod etiam partes corporis resumantur ad eadem membra, in quibus eisdem partibus animæ perficiantur.

2. Præterea, diversitas materiæ facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulæ partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius constabant. Ergo non erunt eædem numero. Sed si partes sunt diversæ, et totum erit diversum : quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, ut patet II *Physic.*, text. 31. Ergo non erit idem numero homo ; quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Præterea, resurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversæ partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione quælibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo præmietur.

Sed contra, artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eumdem situm. Ergo nec in homine oportet.

Præterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod circa hanc quæstionem et philosophi erraverunt, et quidam moderni hæretici errant.

Quidam enim philosophi posuerunt, animas a corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo. Primo quantum ad modum conjunctionis : quia quidam ponebant animam separatam corpori iterum conjungi naturaliter per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui conjungebatur, quia [1] ponebant quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus quod per mortem depositum fuit, sed ad aliud quandoque quidem idem specie, quandoque autem diversum ; ad diversum quidem quando anima in corpore existens præter rationis ordinem vitam duxerat bestialem, unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit ; sicut in corpus canis propter luxuriam, et in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis : sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post aliqua sæcula incipiebat ad corpus velle redire ; et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus falsis radicibus venit : quarum prima est, quia anima non conjungitur corpori essentialiter sicut forma materiæ, sed solum accidentaliter sicut motor mobili, aut homo vestimento ; et ideo ponere poterant quod anima præexistebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali ; et iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget ; unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, præcipue facta immutatione

[1] Al. : « secundo quia. »

animæ humanæ ad effectus brutales. Sed prædictæ duæ radices destruuntur a Philosopho, in lib. *De anima*; quibus destructis, patet falsitas prædictæ positionis.

Et simili modo destruuntur errores quorumdam hæreticorum : quorum quidam in prædictas positiones inciderunt; quidam autem posuerunt animam iterato conjungi corporibus cælestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius de quodam Constantinopolitano Episcopo narrat, lib. XIV *Mor.*, cap. LVI, col. 1077, t. I, exponens illud verbum Job XIX, 26 : *In carne mea videbo* Salvatorem *Deum meum*. Et prædicti errores hæreticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis præjudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat : quia resurrectio est iterata surrectio ; ejusdem autem est surgere et cadere : unde resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quam animam quæ post mortem vivit ; et ita, si non est idem corpus quod anima resumit, non dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cum primo seminatum fuerit absque folliculis cum quibus nascitur. Corpus autem resurgens erit idem, sed alio modo se habens : quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

Ad secundum dicendum, quod differentia quæ est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essentiale, sed secundum gloriam et miseriam ; quæ differentiam accidentalem faciunt ; unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiæ animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem : quia remoto posteriori, remanere adhuc potest prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in I *Physic.*, text. 63, et in lib. *De substantia orbis*, cap. I, in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiæ, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem formæ substantialis a materia adhuc dimensiones illæ manent eædem ; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiæ sub quacumque forma existens ; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quæ prius ejus materia fuit.

Ad quartum dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficitur propria tali formæ ; ita forma mixtionis, quæ est forma resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est substantialis forma corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum præter hanc formam mixtionis non habet aliam formam substantialem nisi animam rationalem : quia si haberet aliam formam substantialem priorem illa, daret ei esse substantiale, et sic per eam constitueretur in genere substantiæ ; unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiæ ; et sic comparatio animæ ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiæ per suam materiam ; unde conjunctio animæ ad corpus esset accidentalis : quod est error antiquorum philosophorum in libris *De anima* reprobatus. Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulæ partes ejus non æquivoce retinerent priora nomina ; quod est contra Philosophum in II *De anima*. Unde cum anima rationalis remanet, nulla forma corporis humani substantialis cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem numero resurget, cum materia eadem numero resumatur, ut in præcedenti solutione dictum est.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc ut homo finem ultimum propter quem homo factus est, consequatur : quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animæ separatæ, ut supra dictum est : alias vane esset homo

constitutus, si ad finem ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, ne in vanum factum esse videatur; oportet quod idem numero homo resurgat; et hoc quidem fit cum eadem anima eidem numero corpori conjungitur, ut ex dictis patet : alias enim non esset resurrectio, proprie loquendo, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod non sit idem numero qui resurget, est hæreticum, derogans veritati Scripturæ, quæ resurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de iteratione quæ fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quæ est in generatione et corruptione, ad circulationem quæ est in motu cæli : quia cælum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero : quia ex homine generatur semen, ex quo sanguis; et sic deinceps, quousque perveniatur ad hominem, non ad eumdem numero, sed specie; et ex igne generatur aer, ex quo aqua; ex aqua terra, ex terra ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quod ratio inducta secundum Philosophi intentionem non est ad propositum. Vel dicendum, quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem manere valeat, sicut est de anima rationali, quæ esse, quod sibi in corpore acquiritur, etiam post corpus retinet, et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud esse corporis et aliud animæ in corpore; alias esset conjunctio animæ et corporis accidentalis; et sic nulla interruptio facta est in esse substantiali hominis, ut non possit idem numero redire propter interruptionem essendi, sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero : quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis; unde est corpus diversum in numero, et per consequens anima, et totus homo.

Ad secundum dicendum, quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius et forma partis : sed dicitur [1] forma partis secundum quod perficit materiam; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur; et secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea compositum rationem speciei non consequitur.

Alia opinio est Avicennæ, quæ verior videtur, quia forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia præter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formæ et materiæ, comprehendens in se utrumque; et hæc forma totius, essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quædam alia forma superveniens formæ et materiæ; quod falsum est. Secunda autem ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire : quia conjunctio significat actionem vel passionem : quæ quamvis sit diversa, non potest impedire identitatem humanitatis : quia actio et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis; unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis. Constat enim quod generatio et resurrectio non sunt idem motus numero, nec tamen propter hoc impeditur identitas resurgentis. Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione : quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis quæ sunt compositio et ordo, ut dicitur II *Physic.*, text. 31, sicut sunt formæ artificiatorum; unde existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa

[1] Parm. omittit : « sed dicitur. »

optime concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem divisas in homine esse : quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus. Unde in resurrectione non erit eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur : quia animal definitur per sensum, qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem : per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quæ maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est, ut in I *De anima*, text. 11, dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis sicut anima rationalis secundum substantiam : sed potentiæ sensitivæ, secundum quosdam, non manent : quæ quidem potentiæ cum sint accidentales proprietates, earum varietas identitatem animalis totius auferre non potest, nec etiam partium animalis : non enim dicuntur potentiæ perfectiones vel actus organorum, nisi sint principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quod statua dupliciter considerari potest; vel secundum quod est substantia quædam, vel secundum quod est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiæ ponitur ratione suæ materiæ; ideo si consideretur secundum quod est substantia quædam, est eadem numero statua quæ ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundum quod est forma, quæ accidens quoddam est, et transit, statua destructa; et sic non redit idem numero, nec statua idem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis ; et ideo non est similis ratio.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in hac quæstione differt considerare quid fieri possit sine identitatis præjudicio, et quid fiet, ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum, quod in homine possunt accipi diversæ partes totius dupliciter. Uno modo diversæ partes totius [1] homogenei, sicut diversæ partes carnis, vel diversæ partes ossis; alio modo diversæ partes diversarum specierum totius heterogenei. Si ergo dicatur quod pars materiæ redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non facit nisi varietatem in situ partium : situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis; et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum præjudicium generabitur identitati totius; et ita etiam est in exemplo quod ponitur in *Littera* : quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quædam. Sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei; sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas ipsarum ; ita tamen si tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in una, in aliam transferatur; non autem si aliquod quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquimur de partibus essentialibus ; non autem si loquimur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus. Et sic patet qualiter translatio materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, præcipue quantum ad partes essentiales et organicas, quamvis forte non quantum ad partes accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de partibus organicis, et non de partibus similibus [2].

Ad secundum dicendum, quod diversus situs partium materiæ non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiæ.

Ad tertium dicendum, quod operatio non est, proprie loquendo, partis, sed totius ; unde præmium non debetur parti, sed toti.

ARTICULUS II.

Utrum omnia membra corporis humani resurgent.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frus-

[1] Parm. omittit : « totius. »

[2] Al : « similaribus. »

tra reparatur illud quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cum ergo nihil sit frustra in operibus divinis, et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non competat, præcipue genitalium, quia tunc nec nubent nec nubentur; videtur quod non omnia membra resurgent.

2. Præterea, intestina membra quædam sunt. Sed non resurgent : plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent : nec vacua, quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgent.

3. Præterea, ad hoc corpus resurget, ut præmietur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea pœnitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari neque de bono, quia ad hoc non cooperatum est, neque de malo, quia pœna membri in pœnam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed contra, magis pertinent ad veritatem humanæ naturæ alia membra quam capilli et ungues. Sed capilli et ungues restituentur homini in resurrectione, ut dicitur in *Littera*. Ergo multo fortius alia membra.

Præterea, *Dei perfecta sunt opera*. Deut. XXXII, 4. Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod capilli et ungues in homine non resurgent. Sicut enim capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur; ita urina, sudor, et aliæ hujusmodi fæces. Sed hæc non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

2. Præterea, inter alias superfluitates quæ ex cibo generantur, maxime accedit ad naturæ humanæ veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli et ungues resurgent.

3. Præterea, nihil est perfectum anima rationali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in I *De anima*, text. 79. Ergo, cum non resurgat corpus humanum nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli et ungues non resurgent.

Sed contra est quod dicitur Luc. XXI, 18 : *Capillus de capite vestro non peribit.*

Præterea, capilli et ungues sunt dati in ornatum homini. Sed corpora hominum, præcipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod humores in corpore non resurgent. Quia I Corinth. XV, 50, dicitur : *Caro et sanguis regnum Dei non * possidebunt.* Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurgent in beatis, qui regnum Dei possidebunt, et multo minus in aliis.

* *Possid... re non po... sunt.*

2. Præterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Præterea illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod est anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt hujusmodi; quod patet per Alcherum [1], *De spiritu et anima*, cap. XV, col. 791, t. VI op. Aug., qui dicit quod corpus constat ex membris officialibus, officialia ex similibus, similia ex humoribus. Ergo humores resurgent in corpore.

Præterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis; alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis; et eadem ratione alii humores.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non totum

[1] Cod. « Augustinum. »

quod fuit in corpore de veritate naturæ humanæ, resurgat in ipso. Quia cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ. Sed aliquando caro bovis sumitur in cibum. Si ergo resurget quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget etiam caro bovis; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, costa Adæ fuit de veritate humanæ naturæ in ipso [1] sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adæ non resurget in eo, sed in Eva; alias Eva non resurgeret, quæ [2] de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

3. Præterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuerit de veritate humanæ naturæ in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quæ in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

4. Si dicatur, quod non quidquid est in carnibus comestis, est de veritate humanæ naturæ; et ita aliquid eorum potest resurgere in primo, et aliquid in secundo; contra. De veritate humanæ naturæ maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, fuerit de carnibus aliorum hominum quas pater suus comedit; quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat in lib. *De animalibus*, lib. I *De gener. animalium*, cap. XVIII. Ergo illud quod est de veritate humanæ naturæ in puero isto, etiam fuit de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus, quorum pater carnes comedit.

5. Si dicatur, quod illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non existens; contra : Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus videtur nihil esse quod non sit de veritate naturæ : quia totum quod est in eis, trahitur a parentibus. Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis, qui etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt, sit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali semine generatur; et sic, cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

Sed contra : quidquid fuit in homine de veritate humanæ naturæ, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum. Ergo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in unoquoque.

Præterea, si a corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanæ naturæ, in ipso non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio tolletur in resurrectione, præcipue ab electis, quibus promissum est, Lucæ XXI, 18, quod capillus capitis eorum non peribit. Ergo quidquid fuit de veritate naturæ humanæ, resurget in homine.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quidquid fuit in capillis, totum resurget, etsi non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus dicit in *Littera*. Ergo multo fortius quidquid fuit in aliis membris materialiter, totum resurget.

2. Præterea, sicut partes carnis secundum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materium. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed omnes partes secundum materiam resurgent.

3. Præterea, ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori ex parte materiæ, cujus dispositio est quantitas secundum quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiæ. Si ergo non omnes partes materiæ resurgent, non totum corpus resurget; quod est inconveniens.

Sed contra, partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in I

[1] Parm. omittit : « in ipso. »

[2] Parm : « quia. »

De generatione, text 35 et 36. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatæ quantitatis.

Præterea, quidquid est de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum potest esse pars materiæ in alio homine, qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur quod resurget in uno id quod est de veritate humanæ naturæ in alio ; quod est inconveniens.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut dicitur in II *De anima*, text. 37 et 38, anima habet se ad corpus non solum in habitudine formæ et finis, sed etiam in habitudine causæ efficientis; est enim comparatio animæ ad corpus sicut est comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus, lib. VII *Moral. Eudemiorum*, cap. v. Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur; et similiter etiam quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum si artificiato aliquid deesset eorum quæ ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter responderet animæ. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animæ totaliter correspondens, quia non resurgit nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem ; oporteat etiam hominem perfectum resurgere, utpote quod ad ultimam perfectionem consequendam reparatur ; oportet quod omnia membra quæ nunc sunt in corpore, in resurrectione hominis reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quod membra dupliciter possunt considerari in comparatione ad animam; vel secundum habitudinem materiæ ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem. Eadem est enim comparatio totius corporis ad totam animam et partium ad partes, ut dicitur in II *De anima*, text. 9. Si ergo membrum accipiatur secundum primam comparationem, finis ejus non est operatio, sed magis perfectum esse speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem [1] membrum accipiatur secundum secundam comparationem, sic finis ejus est operatio ; nec tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum ; quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed ad ostendendum virtutem ipsius ; unde oportebit ut virtus potentiarum animæ instrumentis corporis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humiditatibus.

Ad tertium dicendum, quod actus quibus meremur non sunt, proprie loquendo, manus vel pedis, sed hominis totius; sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici, ut Philosophus dicit, I *Ethic.*, cap. ix. Quamvis ergo membrum quod ante pœnitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam post meretur, tamen ipse homo meretur ut totum præmietur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod anima habet se ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum organicum dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem ; et hæc instrumenta sunt de prima intentione artis. Utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum, et hæc sunt de secunda intentione artis; sicut militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Ita etiam in partibus corporis animati quædam ordinantur ad operationes animæ exequendas, sicut cor, hepar, manus, et pes; quædam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperimentum fructuum; ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium; unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Ergo quia homo resurget in omni perfectione suæ naturæ, propter

[1] Al. : « anima. »

hoc oportet quod capilli et ungues resurgant in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ superfluitates expelluntur a natura quasi ad nihil utiles, unde non pertinent ad perfectionem corporis humani ; secus autem est de aliis superfluitatibus, quas sibi natura retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum, quod semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis, sed solum ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum, quod capilli et ungues nutriuntur et augentur ; et sic patet quod aliquam operationem [1] participant : quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectæ : et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectæ sunt, quamvis non usque ad hoc quod operationem [2] sensus participent, sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt [3] de integritate individui.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quidquid pertinet ad integritatem humanæ naturæ in resurgente, hoc totum in eo resurget ratione prædicta ; unde oportet quod illa humiditas corporis resurgat in homine quæ ad integritatem ejus pertinebat. Est autem in homine triplex humiditas. Quædam enim humiditas est in recedendo a perfectione hujus individui, vel quia est in via corruptionis, et a natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies [4], et hujusmodi ; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo, sive per actum generantem, sicut semen, vel per actum nutrientem sicut lac : et nulla talium humiditatum resurget, eo quod non est de perfectione individui resurgentis. Secunda humiditas est quæ nondum pervenit ad ultimam perfectionem quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata a natura ; et hæc est duplex. Quia quædam est quæ habet aliquam formam determinatam, secundum quam continetur inter partes corporis, sicut sanguis, et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quæ ex eis generantur [5], sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliæ partes corporis ; et ideo resurgent cum aliis partibus. Quædam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri ; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulæ in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat ; et ideo non resurget illa humiditas quæ est in ipso actu transeundi de forma in formam. Hæc autem humiditas potest in duplici statu accipi : vel secundum quod est in principio transmutationis ; et sic vocatur « ros » [6], illa scilicet humiditas quæ est in foraminibus parvarum venarum ; vel secundum quod est in progressu transmutationis, et incipit jam dealbari [7], et sic vocatur « cambium. » In neutro autem statu resurget. Tertium genus humiditatis est quod jam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quæ jam est dealbata et incorporata membris ; et hæc vocatur « gluten ; » et cum sit de substantia membrorum resurget sicut alia membra resurgunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quæ sunt opera peccati, vel opera animalis vitæ. Vel, secundum quod dicit Augustinus in l. I *Retract.*, c. xvii, col. 612, t. I, caro et sanguis accipitur ibi pro corruptione quæ nunc dominatur in carne et sanguine, unde etiam subditur in verbis Apostoli : *Neque corruptio incorruptionem.*

Ad secundum dicendum, quod sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanæ naturæ, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa ; ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanæ naturæ reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut sunt elementa in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto ; ita etiam

[1] Parm. : « aliqua operatione. »
[2] Parm : « operatione. »
[3] Al. : « et non sunt. »
[4] Al : « fames. »
[5] Nicolai : « vegetantur. »
[6] Al. : « vocatur eos. »
[7] « Ita etiam ms. sed in Supplem., quæst. 80, art. 3, » dealterari « et mox » dealterata.

humores se habent ad membra : et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt in perfectione universi, sicut corpora mixta; ita et humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliæ partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliæ partes, nec elementa habeant ita perfectas formas sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi perfectionem a Deo consequuntur non æqualiter, sed secundum suum modum unumquodque; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad veritatem, ut in II *Metaph.*, text. 4, dicitur; quia illa res vera est quæ ita est ut videtur cognitori secundum actum; et propter hoc Avicenna dicit, tract. II *Metaph.*, cap. iv, quod veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei : et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humanæ naturæ, quia proprie pertinet ad esse humanæ naturæ; et hoc est quod participat formam humanæ naturæ; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua est proprium esse auri. Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanæ naturæ, sciendum quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim posuerunt, quod nihil de novo esse incipit de veritate humanæ naturæ; sed quidquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanæ naturæ de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur; et ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum, et sic deinceps ; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum hanc opinionem, quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Alii vero dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humanæ naturæ per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanæ naturæ in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativæ virtutis. Si autem veritas humanæ naturæ in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur; non additur aliquid per alimentum quod sit primo de veritate humanæ naturæ hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim quod veritas humanæ naturæ primo et principaliter consistat in humido radicali[1], ex quo est prima constitutio corporis humani; quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanæ naturæ illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanæ naturæ alterius individui quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus quod est primo de veritate humanæ naturæ in generante, ut quidam dicunt; vel sine admixtione ejus, ut dicunt alii ; et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanæ naturæ etiam in isto individuo; quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quælibet pars signata accepta, quod maneat semper quantum ad id quod est speciei in ea, sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiæ in ipsa; et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii, ut dicatur radicale quod ex semine generatum, nutrimentale quod generatur ex cibo; sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur[2] quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; sed nutrimentale, quia nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi.

Et hac tres opiniones in II lib.[3], plenius pertractatæ[4] et investigatæ sunt; et ideo non debent hic repeti, nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo, quod secundum

[1] Parm. addit : « quod scilicet est ex semine generatum. »
[2] Al. : « quod radicale dicitur. »

[3] Dist. xxx, q. ii, a. i, in corp.
[4] Al. : « percunctatæ. » Item : « positæ. »

has opiniones diversimode ad hanc quæstionem oportet respondere.

Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanæ naturæ et quantum ad numerum individuorum, et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod ex alimento generatum est; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni quæ posset induci per actionem caloris naturalis; sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari; nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis : nulla necessitas erit quod resurgat aliquid in homine quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantum illud quod fuit de veritate humanæ naturæ individui, et per decisionem et multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod generatur ex nutrimento indigetur ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem quæ fit per generationem, necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere; non tamen totum, sed solum quantum indigetur ad perfectam reintegrationem naturæ humanæ in omnibus suis individuis; unde ponit hæc opinio, quod totum illud quod fuit in substantia seminis resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso. De eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo, quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis, et non totum; quia hoc non pertinet aliter ad veritatem humanæ naturæ nisi quatenus natura indiget eo ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit, hoc ordine reparabitur quod illud quod fuit de substantia corporis hominis totum reparabitur, et de eo quod secundo et tertio et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem redintegrandam, duplici ratione : primo, quia super hoc quod advenit inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum reparetur; et ideo non ita principaliter pertinet ad veritatem humanæ naturæ sicut præcedens; secundo, quia adjunctio extranei humidi ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei sicut primum participabat, ut ponit exemplum Philosophus in I *De gener.*, text. 88, de aqua permixta vino, quæ semper vini virtutem debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit. Unde sicut secunda aqua quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima quæ in vinum assumebatur; ita quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis sicut quod primo convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quod hæc opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanæ naturæ principaliter, non autem totum quod est de veritate humanæ naturæ secundario.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit totum quod est sub forma carnis et ossis eadem ratione ad veritatem humanæ naturæ pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitæ ejus quod per se pertineat ad veritatem humanæ naturæ et primo; et aliquid fluens et refluens quod pertineat ad veritatem humanæ naturæ solum propter quantitatis perfectionem , non propter primum esse speciei, sicut secunda opinio dicebat; sed ponit omnes partes quæ non sunt præter intentionem naturæ aggeneratæ pertinere ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter; ut ita etiam intelligamus contingere in partibus hominis unius sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter; sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, a quibus priores subtrahebantur; unde respublica una numero manere dicitur. Et similiter etiam dum quibusdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt [1] secun-

[1] Al. : « et redeunt. »

dum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus unus homo numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei sicut quæ primo advenerunt; et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitus eadem ratione. Ponit enim totum illud quod ex semine generatum est resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanæ naturæ quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius virtutem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quæ postea advenerunt ex alimento; in quo etiam hæc opinio concordat cum alia, scilicet secunda.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma; unde quamvis illud materiæ quod quandoque fuit forma carnis bovinæ resurgat in homine sub forma carnis humanæ, non sequitur quod resurgat caro bovis, sed caro hominis; ita enim etiam posset concludi quod resurgeret limus, de quo formatum est corpus Adæ. Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei; unde non resurget in Adam, sed in Eva; sicut et semen non resurget in generante, sed in generato.

Ad tertium dicendum, quod secundum primam opinionem facile est ad hoc respondere; quia carnes comestæ nunquam sunt de veritate humanæ naturæ in comedente; fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed secundum secundam opinionem et secundum tertiam, unusquisque resurget in illo in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei, et si æqualiter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit; quia in eo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis: et ideo si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurgere poterit in secundo; alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo: sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; vel si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtus aliunde suppleret quantum indigetur ad perfectionem quantitatis, sicut supplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc aliquid præjudicatur identitati in numero, sicut nec præjudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum, quod secundum primam opinionem facile est solvere; quia ponit quod semen est ex superfluo alimenti; unde carnes comestæ non transeunt in semen, ex quo pueri generantur. Sed secundum alias duas opiniones dicendum est, quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis in semen convertatur; quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur magis pertinet ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex semine nascitur, quam in illo ex cujus carnibus semen est generatum; et ideo, secundum regulam prius datam, hoc quod in semen conversum est resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum autem materiæ resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quod embrya non pertinent ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, qua puer in utero matris nutritur; et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur, nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non in secundo; residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quod non resurgeret in primo, utrique divina potentia supplente quod deest. Prima autem opinio hæc objectione non arctatur, cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti; sed aliæ multæ rationes sunt contra eam, ut in II lib. [1] patuit.

[1] Dist. XXX, q. II, a. II.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod illud quod est materialiter in homine non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habet de specie, sed non totum considerata materiæ totalitate; quia tota materia quæ fuit in homine a principio vitæ usque ad finem excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter ceteras mihi videtur; et ideo totum quod est in homine resurget considerata totalitate speciei, quæ [1] attenditur secundum quantitatem figuram, situm, et ordinem partium; non autem resurget totum considerata totalitate materiæ. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utræque habent speciem et [2] materiam. Conveniunt autem duæ hæ opiniones in hoc quod utraque dicit quod illud quod est ex semine generatum totum resurget, etiam totalitate materiæ considerata. Differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quidquid est in aliis partibus corporis resurget considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiæ; ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento quod facit augmentum : et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis : aliquid autem advenit quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi in nutriendo, et non computatur ut alia pars totius secundum speciem considerati, cum non obtineat alium locum vel situm in corpore, quam pars quæ defluxit [3] tenebat; quamvis possit alia pars computari considerata totalitate materiæ : et similiter est de capillis. Augustinus ergo loquitur de incisionibus capillorum, quæ erant partes facientes augmentum; et ideo oportet quod resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet : tunc enim eorum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem eædem sunt partes secundum speciem, et secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur Philosophus in I *De generatione*, text. 35, et deinc., ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quod eædem partes possunt considerari et secundum speciem quantum ad id quod est formæ et speciei in ipsis, et secundum materiam quantum ad id quod subest formæ et speciei. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi inquantum est sub tali forma; et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quæ ponunt alias esse partes quæ sunt secundum speciem, et alias quæ sunt secundum materiam, dicunt quod anima quamvis utrasque partes perficiat, tamen perficit partes secundum materiam mediantibus partibus secundum speciem; et ideo non æqualiter habent ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ subtantialis : et ideo divisio quæ est secundum hujusmodi dimensiones proprie pertinet ad materiam; sed quantitas completa et terminata advenit materiæ post formam subtantialem; unde divisio quæ fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem, præcipue quando ad resurrectionem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

ARTICULUS III.

Utrum omnes resurgent in eadem ætate, scilicet juvenili [4].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes resurgent in eadem ætate, scilicet juvenili. Quia Deus resur-

[1] Parm. : « quia. »
[2] Parm. : « vel. »
[3] Al. : « quem pars quæ defluit. »
[4] 3 p. *Summ. Theol.*, q. XLVI, a. IX ad 4.

gentibus, præcipue beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertinet. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis, cum senectus sit venerabilis ætas. Ergo senes non resurgent in ætate juvenili.

2. Præterea, ætas computatur secundum mensuram temporis præteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit præteritum, non præterisse. Ergo impossibile est eos qui majoris ætatis fuerunt ad ætatem juvenilem reduci.

3. Præterea, illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuisse : quia in fine propter virtutem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum in I *De gener.*, text. 88. Ergo si omnes debent in eadem ætate resurgere, magis decet quod resurgant in ætate puerili quam juvenili.

Sed contra est quod dicitur Ephes IV, 13 : *Donec occurramus omnes.... in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Sed Christus resurrexit in ætate juvenili, quæ circa triginta annos incipit ut Augustinus dicit, lib. XXII, *De civit. Dei*, cap. XV, col. 777, t. VII. Ergo et alii in ætate juvenili resurgent.

Præterea, homo in maxima perfectione naturæ resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in ætate juvenili. Ergo in illa ætate resurgent omnes.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod omnes resurgent ejusdem staturæ. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensiva, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eadem ætate resurgent. Ergo quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *De anima*, text. 41, quod « omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti. » Sed ille terminus non est nisi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eamdem formam specificam, in omnibus debet esse secundum naturam eadem quantitatis mensura, nisi sit error. Sed error naturæ corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

3. Præterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quæ primo corpus formavit : nam alias qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturæ, nunquam in majori quantitate resurgerent; quod falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem [1] materiæ de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet virtus divina ; cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent æqualiter ad suscipiendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum, et sic idem quod prius.

Sed contra, quantitas naturalis sequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variatur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium hominum. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

Præterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad pœnam. Sed non erit eadem quantitas gloriæ vel pœnæ in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas naturæ.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili. Quia dicitur Ephes. IV, quod occurremus omnes in virum perfectum. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Præterea, in futuro omnis cessabit prælatio, ut dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 547, I Corinth. XV. Sed mulier naturali ordine subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Præterea, illud quod est occasionaliter et præter intentionem naturæ inductum non resurget : quia in resur-

[1] Parm : « resurrectionem, et materiæ. »

rectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem; unde dicit Philosophus in XVI *De animalibus* [1], quod femina est mas occasionatus. Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed contra est quod dicit Augustinus. XXII *De civit. Dei*, cap. XVII, col. 778, t. VII : « Melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant. »

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. II. Ergo ipse sexum femineum in resurrectione reparabit.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivæ et generativæ. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus post resurrectionem legitur comedisse, ut patet Joan. ult. et Luc. ult. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

2. Præterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; et similiter instrumenta quæ deserviunt virtuti nutritivæ, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus hujusmodi resurget, ut ex supra dictis patet. Ergo utetur actibus virtutis generativæ et nutritivæ.

3. Præterea, totus homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus. Sed beatitudo sive felicitas, secundum Philosophum, X *Ethic.*, cap. VI, in propria operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentiæ animæ et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod prius.

4. Præterea, in beatis post resurrectionem erit beata et perfecta jucunditas. Sed talis jucunditas omnes delectationes includit : quia beatitudo [2] est status omnium bonorum congregatione completus; et perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativæ et nutritivæ sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt, et multo fortius in aliis qui minus spiritualia corpora habebunt.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXII, 30 : *In resurrectione neque nubent neque nubentur.*

Præterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis; sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo præfinitam : quia usque ad hoc generatio deferetur [3], ut ex præcedenti distinctione [4] patet; similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativæ et nutritivæ virtutis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod homo resurget absque omni defectu humanæ naturæ; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter. Uno modo, quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia ab ultima perfectione jam recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus; et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimæ perfectionis, qui est in juvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quod ætas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animæ, quæ ibi esse præsumitur ex temporis antiquitate; unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinæ sapientiæ, quæ in eis erit; sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de ætate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui ex annis in corpore humano relinquitur; unde Adam dicitur in ætate juvenili formatus propter talem corporis conditionem quam primo die formationis suæ

[1] Id est in II lib. *De gener. animal.*, c. III.
[2] Boet. *De consol.* lib. III, pros. II, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 724.
[3] Al. : « differetur. »
[4] Q. I, a. III.

habuit; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in juvene quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quam in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi ; unde illud quod maxime ad naturæ veritatem pertinuit, ad illam perfectionem reducetur quam habet in ætate juvenili, non ad illam quam habet in ætate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem specie, sed etiam quantum ad idem numero; et ideo in resurrectione non solum attendendum est quid competat naturæ speciei, sed quid competat naturæ individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem quam nec excedit, nec ab ea deficit absque errore; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis quæ competit naturæ individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuit aliquis error in opere naturæ, per quem sit aliquid additum vel subtractum prædictæ quantitati : cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate, sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset : quod autem superest vel quod deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod non dicuntur omnes in eadem ætate resurgere quasi omnibus competat eadem quantitas dimensionis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus : qui quidem status salvari potest in magna et parva quantitate.

Ad secundum dicendum, quod quantitas hujusmodi individui non solum respondet formæ speciei, sed etiam naturæ individui, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis, nec omnibus secundum statum illum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturæ quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quæ competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum, sicut patet de nanis ; et eadem ratio est de illis qui immoderatæ magnitudinis fuerunt ultra debitum naturæ.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut, considerata natura individui, debetur quantitas diversa diversis hominibus ; ita considerata natura individui, debetur diversis diversus sexus; et hæc etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus; et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuæ visionis : quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causetur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur omnes Christo occurrere in virum perfectum, non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus, et viris et mulieribus.

Ad secundum dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturæ quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis ; sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminæ generatio sit præter intentionem naturæ particularis, est tamen de intentione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit; nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quæ consistit in integritate eorum quæ ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu præsentis vitæ per actionem cau-

sarum naturalium; sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quæ consistit in perventione ad finem ultimum, ut in præcedenti distinct. dictum est; et ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel causandam vel servandam, non erunt in resurrectione; et hujusmodi sunt actiones animalis vitæ in homine, et actiones naturæ in elementis, et motus cæli; et ideo omnia hæc cessabunt in resurrectione. Et quia comedere et bibere et dormire et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturæ ordinata; in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, et biberat. Hæc autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse eo modo loquendi quo Juristæ dicunt, quod dispensatio est communis juris relaxatio; quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam prædictam; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum et membrorum erit ad naturæ humanæ perfectionem reintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sit frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quod prædictæ operationes non sunt hominis inquantum est homo, ut etiam Philosophus dicit; et ideo in eis non consistit beatitudo humani coporis; sed corpus humanum beatificabitur ex redundantia a ratione a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in VII et X *Ethic.*, cap. II, sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam ægritudinales, inquantum homo eis inordinate delectatur, ac si essent veræ delectationes; sicut homo habens infirmum gustum delectatur in quibusdam quæ sanis non sunt delectabilia; et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi et Saraceni et quidam hæretici posuerunt, qui vocantur Chiliarchæ; qui etiam secundum doctrinam Philosophi, non videntur sanum affectum habere. Solæ enim delectationes spirituales, secundum ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quærendæ; et ideo ipsæ solæ ad beatitudinem requiruntur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de conditionibus beatorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° de impassibilitate; 2° de subtilitate; 3° de agilitate; 4° de claritate corporum glorificatorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt passibilia [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit animal rationale mortale; hæc enim est definitio hominis, quæ nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Præterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, est passibile ab illo; quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in I *De generat.*, text. 77 et 78. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediæ. Quæcumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius: materia enim secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

3. Præterea, contraria nata sunt agere

[1] 1 p. *Summ. theol.*, q. XCVII, a. I in corp.

et pati ad invicem, ut in I *De generat.*, text. 1, dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Præterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est. Sed ex pugna humorum ad invicem generantur ægritudines et hujusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Præterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt; videtur quod nihil peribit perfectioni eorum, si corpora illa passibilia ponantur.

Sed contra, omne passibile est corruptibile; quia passio magis facta abjicit a substantia. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I Corinth. xv, 42 : *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.* Ergo erunt impassibilia.

Præterea, fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum, quibus dicitur I Corinth. xv, 43 : *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Ergo erunt impassibilia.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit æqualis. Quia I Corinth. xv, dicit *Glossa,* quod æqualiter omnes habent quod pati non possunt. Sed ex hoc erit eis quod non possint pati, quod habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit æqualis in omnibus.

2. Præterea, negationes non recipiunt magis et minus. Sed impassibilitas est quædam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quam in alio.

3. Præterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corpori sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt impassibilia æqualiter.

Sed contra, merito debet respondere præmium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis majoris meriti. Ergo cum impassibilitas sit quoddam præmium, videtur quod in quibusdam sit major quam in aliis.

Præterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus , ut patet I Corinth. xv. Ergo nec impassibilitas.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat. Quia, sicut dicit Philosophus in II *De anima*, text. com. 118, et etiam 51, sentire quoddam pati est. Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Præterea, immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, sicut esse naturale præcedit esse intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad sentiendum.

3. Præterea, quandocumque fit sensus in actu nova receptione, fit novum judicium. Sed ibi non erit novum judicium, quia non erunt ibi cogitationes volubiles. Ergo non fiet sensus in actu.

4. Præterea, quando anima est in actu unius potentiæ, remittitur actus alterius potentiæ. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivæ, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu sensitivæ.

Sed contra est quod dicitur Apocal. I, 7 : *Videbit eum omnis oculus*. Ergo erit ibi sensus in actu.

Præterea, secundum Philosophum in I *De anima*, text. 19, animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu. Sed erit ibi motus in actu, quia *tamquam scintillæ in arundineto discurrent*, Sap. III, 7. Ergo et sensus in actu.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter alios sensus, ut dicitur in lib. III *De anima*, text. 66. Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactus ; quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliqua qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis immutatio tunc esse non poterit. Ergo non erit ibi omnis sensus in actu.

2. Præterea, sensus gustus deservit actui virtutis nutritivæ. Sed, sicut supra [1] dictum est, post resurrectionem hujusmodi actus non erit. Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Præterea, post resurrectionem nihil corrumpetur ; quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratus in actu suo esse non potest nisi aliqua corruptione facta ; quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quæ in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

4. Præterea, auditus deservit disciplinæ, ut dicitur in lib. *De sensu et sens.*, cap. I. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia; quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea, visio fit secundum quod in pupilla recipitur species rei visæ. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediæ. Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis ; unde speculum directe positum sub radio solis non repræsentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur in ea aliqua species colorati corporis.

6. Præterea, secundum perspectivos, omne quod videtur sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio mediæ. Quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visæ ; quia quod a remotiori videtur, et sub minori angulo ; unde posset esse ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub terminata distantia ; et ita, quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus : quod videtur valde absurdum ; et sic videtur quod sensus visu actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quam non conjuncta. Sed natura humana erit in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

[1] Quæst. præc., art. III, quæstiunc. 5 in corp.

Præterea, vicinius se habent ad animam potentiæ sensitivæ quam corpus. Sed corpus præmiabitur vel punietur propter merita et demerita animæ. Ergo et omnes sensus præmiabuntur in beatis et punientur in malis secundum delectationem et dolorem vel tristitiam, quæ in operatione sensus consistunt.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod passio dupliciter dicitur. Uno modo communiter : et sic omnis receptio passio dicitur ; sive illud quod recipitur sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius, sive contrarium et corruptivum ; et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cum nihil quod est perfectionis eis sit auferendum. Alio modo dicitur proprie, quam sic definit Damascenus in II lib. *De fide orth.*, cap. XII, col. 942, t. I : « Passio est motus præter naturam, » unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur ; sed moderatus dicitur ejus operatio ; cujus ratio est, quia omne quod patitur trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens ; et ideo patiens, inquantum hujusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus sanctorum resurgentium potentialitas ad passionem ; et ideo impassibilia dicuntur. Hujus autem impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur.

Quidam enim attribuunt eam conditioni elementorum, quæ aliter se habebunt tunc in corpore quam modo se habent. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam, sed qualitates activæ et passivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum, quia qualitates activæ et passivæ sunt de perfectione elementorum ; unde si sine eis repararentur, elementa in corpore resurgentis essent minoris perfectionis quam modo sunt. Et præterea, cum qualitates illæ sint propria accidentia elementorum, ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quod, causa manente, effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare ; quia ad

mixtionem requiritur actio activarum et passivarum qualitatum; et secundum prædominium unius vel alterius, mixta efficiuntur diversæ complexionis; quod oportet ponere in corpore resurgentis; quia erunt ibi carnes et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea, secundum hoc, impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute; quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitæ.

Et ideo alii dicunt, quod in ipso corpore erit aliquod prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animæ rationalis ; sed tamen in statu hujus viæ, propter dominium naturæ elementaris, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum ; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis ; et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis cælestis. Sed hoc non potest stare : quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem humani, ut in II lib. [1] ostensum est. Et præterea impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cælestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi; cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi : quia *qualis cœlestis*, *tales et cœlestes* : I Corinth. xv, 48, et Philip. III, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ*, *configuratum corpori claritatis suæ*, *secundum operationem qua etiam possit subjicere sibi omnia.* Et præterea non potest natura cælestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo aliter dicendum, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad suos terminos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens nisi inquantum debilitatur dominium formæ propriæ supra materiam patientis, loquendo de passione quæ est circa materiam, de qua nunc loquimur. Non enim potest materia subjici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid in eo est, perfecte erit subjectum animæ rationali, sicut etiam ipsa perfecte subjecta erit Deo ; et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima; et ideo corpora illa erunt impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Anselmum, lib. II, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 410, « Cur Deus homo, » « Mortale ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, quia non viderunt homines nisi secundum hujusmodi mortalitatis statum. » Vel potest dici, quod, secundum Philosophum in VIII *Metaph.*, text. 22, quia differentiæ essentiales sunt nobis incognitæ, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum essentiales differentias, quæ sunt accidentalium causæ; unde mortale non ponitur in definitione hominis quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis secundum præsentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus propter victoriam animæ super corpus.

Ad secundum dicendum, quod duplex est potentia : ligata, et libera ; et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva. Forma enim ligat potentiam materiæ, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma super materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus ; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiæ; et ideo in corporibus [2] illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc inest, quantum ad substantiam po-

[1] D. XVII, q. III, a. I.

[2] Al. : « in corporalibus. »

tentiæ ; sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animæ, ut patet in II *De anima*, text. 40 ; quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis ; et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus.

Ad quartum dicendum, secundum Augustinum in *Epistola* CCV *ad Consentium*, § 4, col. 943, t. II, quod « valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates ; » unde sicut ab igne fornacis Chaldæorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illæsa servata sunt ; sed mansit quantum ad aliquid, quia ille ignis ligna comburebat : ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est.

Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum important aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimæ virtutis qua passi sunt pro justitia et fide ; ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat ; unde dicit Augustinus, XX *De civitate Dei*, cap. XIX, § 3, col. 782, t. VII : « Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices quæ pro Christi nomine pertulerunt : et fortasse videbimus. Non deformitas in eis, sed dignitas erit ; et quædam [1] quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. » Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, Luc. XXI, 18 : *Capillus de capite vestro non peribit.*

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod impassibilitas potest dupliciter considerari : vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam privationem vel negationem importat, non suscipit magis et minus, sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum causam suam, sic erit major in uno quam in alio. Causa autem ejus est dominium animæ super corpus ; quod quidem dominium causatur ex hoc quod servitur Deo immobiliter ; unde in illo qui perfectius fruitur, est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendum, quod *Glossa* illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis negationes et privationes secundum se non intendantur nec remittantur ; tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis ; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur ; et prima [2] etiam impassibilitas est major in uno quam in alio, quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum, omnes ponunt : alias vita corporalis sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliæ : quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitæ, propter quod somnus dicitur vitæ dimidium in I *Ethic.*, cap. XIII. Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur.

Quidam enim dicunt, quod quia gloriosa corpora erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinæ impressionis, et multo minus quam corpora cælestia ; non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei a sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse : quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in II *De anima*, text. com. 51 et 121, probat Philosophus ; unde si in resurrec-

[1] Al. : « et quidem. »

[2] Al. : « præterea. »

tione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa [1]; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data : sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.

Et ideo alii dicunt, quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita tunc e converso inferiores accipient a superioribus. Sed ille motus receptionis non facit vere sentire : quia omnis potentia passiva secundum suæ speciei rationem determinatur ad aliquod speciale activum : quia potentia, inquantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur; unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione; si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione, vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis fit hujusmodi fluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quæ sunt extra animam.

Sed sciendum, quod organa sentiendi immutantur a rebus quæ sunt extra animam, dupliciter. Uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quæ agit in ipsum; sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ. Alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, id est species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia præter materiam, id est præter esse materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in II *De anima*, text. 121; et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda quæ per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod per hanc passionem quæ est in actu sentiendi, quæ non est aliud quam receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur; unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod natum sit immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem spiritualem, sicut esse naturale præcedit esse intentionale. Si autem natum sit immutari tantum spiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter; sicut est de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum judicium sensus communis, non autem novum judicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit. Quod autem Augustinus dicit, lib. XV, *De Trin.*, cap. xvi, col. 1079, t. VIII, quod non erunt ibi cogitationes volubiles, intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis; unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animæ circa unum non impedit nec remittit occupationes ejus circa aliud; sicut medicus dum videt urinam, non minus potest considerare regulas artis de coloribus urinarum, sed magis; et

[1] Parm. omittit : « sed activa. »

quia Deus apprehendetur a sanctis ut ratio omnium quæ ab eis agentur vel cognoscentur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quæcumque alia contemplenda aut agenda, in nullo impedit divinam contemplationem, nec e converso. Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in suo actu quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum a principio vitæ; et quia in sanctis erunt omnes potentiæ perfectissimæ, non poterit intense operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum præstabitur actioni alterius potentiæ, sicut et in Christo fuit.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiæ sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet visus et tactus; nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanæ naturæ, et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum; quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in II *De anima*, text. 76, 79 et 112. Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et tactus, cum gustus sit quidam tactus, ut in eodem libro dicitur[1]. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus, cum Ecclesia cantet, quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria; unde Augustinus dicit super illud Psalm. CXLIX, *Exaltationes*[2] *Dei in gutture eorum*, col. 1955, t. IV. quod corda et linguæ non desinent laudare Deum. Et idem etiam habetur per *Glossam* super illud : *In cymbalis bene sonantibus etc.*[3].

Et ideo, secundum aliquos, dicendum, quod etiam odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis; nisi forte dicatur, quod erit gustus in actu per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illæ ex quibus constituitur animalis corpus; unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum præsentem natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactus; et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens; et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum, sicut et in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu; si tamen erit, secundum quod est judicium saporum, hoc esse poterit forte secundum modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt quod odor nihil aliud est quam quædam fumalis evaporatio. Sed hæc positio non potest esse vera; quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadaver ex locis remotissimis; nec esset possibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere in vaporem; et præcipue cum sensibilia in æquali distantia ad quamlibet partem immutent; unde odor immutat medium quandoque instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum; sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est quia odor in corporibus est humiditate aspersus; unde oportet resolutionem fieri ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in ultima sua perfectione nullo modo per humidum suppressus; unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit; et sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur, cognoscet non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

[1] Al. deest : « dicitur. »
[2] Al. : « exultationes. »
[3] Nicolai ex ms. « super illud II Esdræ : *In cymbalis et psalteriis et cytharis.* » Supplementum vero quæst. XXXII, in corp. : *In canticis et cymbalis.*

Ad quartum dicendum, quod erit in patria laus vocalis; quamvis quidam aliter dicant, quod sola immutatione spirituali organum auditus immutabitur in beatis; nec erit propter disciplinam, quæ scientiam acquirat, sed propter perfectionem sensus, et delectationem. Quo modo autem vox ibi formari poterit, in II lib.[1] dictum est.

Ad quintum dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quod quancumtumque illuminetur aer, potest esse medium in visu; et quanto est magis illuminatus, tanto per per ipsum clarius aliquid videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo opposito[2] directe radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impeditur reverberatio; oportet enim ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quædam reverberatio ad aliquod corpus obscurum; et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo; hanc autem obscuritatem radius solis repellit; unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollit naturam; unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen visus quam ad ejus defectum.

Ad sextum dicendum, quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est; et inde est quod visus perfectior magis a remoto aliquid videre potest quam visus debilior; quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre; unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remoto.

ARTICULUS II.

Utrum subtilitas sit proprietas corporis glorificati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis glorificati. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, sicut claritas gloriæ claritatem solis, quæ est maxima in natura. Si ergo subtilitas est proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum futurum sit subtilius omni quod est subtile in natura; et ita erit ventis aereque subtilius; quod est hæresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in XIV lib. *Moralium*, cap. LVI, § 72, *Pat. lat.* t. LXXVI, coll. 1077, 1078.

2. Præterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quædam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliæ qualitates elementorum non intendentur in corporibus gloriosis magis quam nunc, imo magis ad medium reducentur. Ergo nec subtilitas in eis erit major quam nunc sit.

3. Præterea, subtilitas in corporibus invenitur propter paucitatem[3] materiæ; unde corpora quæ habent minus de materia sub æqualibus dimensionibus, dicimus magis subtilia, ut ignem aere, et aerem aqua, et aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis quantum nunc est, nec dimensiones erunt majores, ut ex supra dictis patet. Ergo non erunt magis subtilia quam modo sint.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. xv, 44: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, id est spiritui simile. Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Præterea, corpus quanto sunt subtiliora, tanto nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ratione hujus subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso. Quia, ut dicitur Philippen. III, 21, *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ secundum operationem* virtutis suæ, *qua etiam possit subjicere sibi omnia.* Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco; ut patet per hoc

[1] Dist. II, q. II, a. I ad 5.
[2] Parm: « supposito. »
[3] Parm: « parvitatem. »

quod intravit post resurrectionem ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. xx, 19. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Præterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quædam corpora nunc ratione suæ nobilitatis possunt simul esse cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Præterea, corpus cœleste non potest dividi, ad minus quantum ab substantiam sphærarum ; unde dicitur Job xxxvii, quod cœli velut ære solidissimi fusi sunt. Si ergo corpus gloriosum non potest ratione subtilitatis esse simul cum alio corpore in eodem loco, nunquam ad cœlum empyreum ascendere poterit ; quod est erroneum.

4. Præterea, corpus quod non potest esse simul cum alio corpore potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed hæc non possunt contingere corporibus gloriosis. Ergo possunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea, sicut se habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul ut patet quando duæ lineæ se tangunt ; et similiter duæ lineæ in contactu duarum superficierum ; et duæ superficies in contactu duorum corporum : quia contigua sunt quorum ultima sunt simul, ut patet VI *Physic.* text. 1. Ergo non est contra naturam corporis, quin possit esse cum alio corpore in eodem loco. Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso præstabitur. Ergo corpus gloriosum ex suæ subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est quod Boetius dicit in libro *De Trin.*, cap. i, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1249 : « In numero differentiam varietas accidentium facit : nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si vel animo cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus. » Ergo si ponantur duo corpora esse in uno loco, erunt unum corpus numero.

Præterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici ; sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis ; et propter hoc ponunt, quod necesse est eos esse in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul duo et unum : quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponantur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediæ. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eædem cum dimensionibus loci, aut aliæ. Si aliæ, ergo erunt aliquæ dimensiones separatæ ; quia [1] non potest poni quod dimensiones quæ sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sunt eædem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eædem cum dimensionibus loci. Sed quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Ergo dimensiones A et B sunt eædem. Sed duorum corporum non possunt esse eædem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo et A B sunt unum corpus ; et erant duo : ergo sunt simul unum et duo.

2. Præterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto : quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt. Similiter nec conclusiones geometriæ quæ a communibus conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quod triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis. Similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineæ : quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria

[1] Parm : « quod non potest poni, quia. »

esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra conclusiones geometriæ, et contra definitionem lineæ. Ergo non potest per miraculum fieri. Probatio mediæ. Conclusio est geometriæ quod duo circuli non tangant se nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum. Similiter etiam est contra definitionem lineæ quod infra duo puncta sit plusquam una linea recta; quod contingeret, si duo corpora essent in eodem loco, quia infra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duæ lineæ rectæ duorum corporum locatorum.

3. Præterea, hoc non videtur posse fieri per miraculum, quod corpus inclusum in alio corpore non sit in loco : quia sic haberet locum communem et non proprium ; quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit majus alio : corpus minus erit inclusum corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis ; locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quæ contineat ipsum, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Præterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest per miraculum fieri quod idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest per miraculum fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra est quod beata Virgo filium suum miraculose peperit. Sed in illo partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco : quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint in eodem loco.

Præterea, hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus ad discipulos intravit januis clausis : Joan. xx.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso ; et ita, si corpus gloriosum poterit esse cum non glorioso corpore in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

2. Præterea, sicut corpus gloriosum est subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso ; et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtili.

3. Præterea, corpus cœli est corpus subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus alicujus sancti esse poterit simul cum corpore cœli : quia poterunt ad terram descendere et ascendere pro suæ libito voluntatis. Ergo et duo corpora subtilia vel gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, id est spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse in eodem loco, quamvis spiritus et corpus possint esse in eodem loco, ut in I lib. [1] dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Præterea, duorum corporum simul existentium unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis ; quæ omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod ex sua subtilitate removeatur a corpore glorificato necessitas existendi in æquali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet Philipp. III. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate ut sit in loco æquali ; unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiæ consecratæ. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

1. Præterea, Philosophus probat in IV *Physic.*, text. 53, quod si duo corpora sunt in eodem loco, sequitur quod maximum corpus obtineat minimum locum, quia diversæ partes ejus poterunt esse in eadem parte loci : non enim differt utrum duo corpora vel quotcumque sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur

[1] D. XXXVII, q. I, a. I.

communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Præterea, sicut corpus videtur ratione sui coloris, ita commensuratur loco ratione suæ quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui quod poterit videri et non videri, præcipue ab oculo non glorioso, pro suæ libito voluntatis, ut patuit in Christo. Ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritus quod poterit esse in magno vel parvo loco, et habere magnam vel parvam quantitatem ad libitum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Physic.*, text. 30, quod omne quod est in loco, est in loco æquali sibi. Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco æquæli sibi.

Præterea, eædem sunt dimensiones loci et locati, ut probatur in IV *Physic.*, ut sup. Si ergo locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso; quod est inconveniens.

QUÆSTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit in homilia in octava Paschæ, *Hom. in Evang.*, lib. II, Hom. XXVI, § 1, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1198 : « Corrumpi necesse est quod palpatur. » Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Præterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest esse simul cum aliquo non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum aliquo corpore, non erit palpabile.

3. Præterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessum, sed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed contra est quod Dominus cum corpore glorioso resurrexit, et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Luc. XXIV, 39 : *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Præterea, hæc est hæresis Eutychii Constantinopolitanorum Episcopi, ut Gregorius dicit XIV lib. *Moral.* cap. LVI, qui dixit, quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum; unde dicitur II *De generat.*, text. 10, quod « subtile est quod est completivum [1] partibus, et partium partibus [2] : » Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex quantitatis parvitate, præcipue secundum profunditatem et latitudinem, non autem secundum longitudinem : quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo ex paucitate materiæ; unde rara subtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma prædominatur materiæ magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optime substant formæ, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna, et aliis hujusmodi; sicut etiam aurum vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissime completur in esse et virtute suæ speciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent et materia, nomen subtilitatis ad eas transfertur non solum ratione suæ substantiæ, sed etiam ratione suæ virtutis. Sicut enim subtile dicitur penetrativum quia pertingit usque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus subtilis, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia et proprietates naturales rei latentes; et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquod minimum potest visus pertingere, et similiter est de aliis sensibus; et secundum hoc etiam diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt.

Quidam enim hæretici, ut Augustinus narrat, XXIII lib. *De civit. Dei*, cap. XXII, col. 395, t. VII, attribuerunt ei subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiæ subtiles dicuntur, dicentes, quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus, corpora resurgentia Apostolus spiritualia nominat I Corinth. XV. Sed hoc non potest stare. Primo, quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in ma-

[1] Nicolai. « ex ms. et Supplem. repletivum. »
[2] Parm. addit : « quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat. »

teria ; quod etiam Boetius ostendit in libro *de duabus naturis*. Secundo, quia si esset hoc possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore constat. Tertio, quia si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quæ in animam sunt conversa : quod patet esse falsum.

Unde quidam hæretici dixerunt, quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis ; ita quod corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat in XIV *Moral.*, ubi sup. Sed hoc etiam non potest stare : quia Dominus post resurrectionem corpus palpabile habuit, ut patet Luc. ult., quod præcipue subtile credendum est. Et præterea corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut et corpus Domini, ut dicitur Luc. ult., 39 : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere;* et Job. XIX, 26, dicitur : *In carne mea videbo Deum* Salvatorem *meum*. Natura autem carnis et ossis prædictam raritatem non patitur. Et ideo assignandus est corporibus gloriosis alius subtilitatis modus, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem.

Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ essentiæ, quæ in eis tunc maxime dominabitur : quod non potest esse. Primo, quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem, corporis humani, ut in II lib. [1] ostensum est. Secundo, quia dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis quam nunc supra naturam elementarem, nisi ita quod esset tunc in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura cœlesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturæ, nisi forte minueretur in homine elementaris materia : quod repugnat integritati resurgentium ; vel ita quod natura elementi indueret proprietates naturæ cœlestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosæ ; quod absurdum videtur [2].

Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana subtilia dicentur, erit ex dominio animæ glorificatæ, quæ est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio qua corpus animæ subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout subjicitur sibi ut materia formæ, et deinde subjicitur ei ad alia opera animæ, prout anima [3] est motor; et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi ; et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit in XIV *Moralium*, ut sup., quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt de subtilitate quæ est per rarefactionem.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod non potest dici quod corpus gloriosum ratione subtilitatis suæ habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo illud quo [4] prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Dicunt autem quidam, quod prohibetur ab hoc in isto [5] statu ratione corpulentiæ, per quam habet quod repleat locum ; quæ quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo, quia corpulentia quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens, puta aliqua inordinatio materiæ non perfecte substantis suæ formæ : totum enim quod ad integritatem corporis pertinet in corpore resurget tam ex parte formæ, quam ex parte materiæ. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci hoc habet per id quod est de integritate naturæ ejus, et non ex aliquo defectu naturæ. Cum enim plenum opponatur vacuo ; illud solum non replet locum, quo posito in loco, locus nihilominus remanet vacuus. Vacuum autem definitur in IV *Physic.*, text. 57, quod est locus non plenus sensibili corpore. Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma et naturalibus accidentibus, quæ omnia ad integritatem naturæ pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secun-

[1] Dist. XVII, q. II, a. I.
[2] Parm : « est. »
[3] Parm : « animæ. »
[4] Al : « per quod. »
[5] Parm : « suo. »

dum tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. ult.; nec enim deerit materia aut forma, aut naturalia accidentia secundum calidum et frigidum et hujusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum non obstante subtilitatis dote replebit locum. Insania enim videretur dicere, quod locus ubi esset gloriosum corpus, esset vacuus. Secundo ratio eorum prædicta non valet; quia impedire coexistentiam corporis in eodem loco est in plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illæ dimensiones non replent locum; unde quidam ponentes vacuum dixerunt, vacuum esse locum in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo corpore sensibili; et tamen istæ dimensiones prohibentur ne sint simul cum aliquo corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum in IV *Physic.*, text. 47, ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separatæ, sit simul cum corpore naturali sensibili. Unde dato quod subtilitas gloriosi corporis auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco; quia remoto eo quod in [1] minus est, non propter hoc removetur quod in plus est. Dicendum [2] ergo videtur quod illud [3] quod impedit corpus nostrum nunc ne sit simul cum alio corpore in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco [4], nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitati nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas; quia corpori non debetur aliquis situs ratione suæ qualitatis; unde remoto a corpore sensibili quod sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas prædictæ distinctionis, ut patet per Philosophum in IV *Physicorum;* et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem prædictæ distinctionis; quia materiæ non advenit situs nisi mediante quantitate dimensiva. Similiter etiam neque forma situm habet nisi ex materia situm habente. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensivæ, cui per se convenit situs; cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm; et inde est quod remotis omnibus aliis quæ sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si autem accipiatur linea separata, oportet quod si sunt duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, sint distinctæ in situ; alias linea addita lineæ non efficeret majus; quod est contra communem animi conceptionem; et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiæ debetur situs inquantum substat dimensionibus, exinde prædicta necessitas ad materiam situatum derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas vel duas partes lineæ nisi sint distinctæ secundum situm; ita impossibile sit [5] esse duas materias, vel duas partes msteriæ, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiæ est principium [6] distinctionis individui, inde est quod Boetius dicit in lib. *De Trinit.*, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1249, quia duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus; ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullo modo aufert sibi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; et ita corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quod possit esse cum alio corpore; sed poterit esse simul cum alio corpore ex operatione virtutis divinæ, sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate insita quod ad adventionem ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina ad ædificationem fidei; ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore ad perfectionem gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit ex dote subtilitatis quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute Divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius in homil. XXVI, § 1, lib. II, *Hom. in Evang.*, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1197, dicit: « Illud corpus Domini intravit ad discipulos ja-

[1] In Parm. deest : « in »
[2] Parm. omittit : « dicendum. »
[3] Al. : « deest quod illud. »
[4] Al. : « deest loco. »
[5] Al. : « possibile est. »
[6] Al. : « primum. »

nuis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis. » Unde non oportet quod ratione subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod lumen non est corpus, ut in II lib [1]., dictum est; unde objectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphæras cœlorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc etiam quod ad nutum eis Deus aderit in omnibus quæ volent, sequitur quod non possit includi vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quod sicut dicitur in II *Physic.*, text. com. 47, puncti [2] non convenit esse locus. Unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens; quia corpus cujus est terminus, est in loco. Sicut autem locus totus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem diversorum [3] locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum; et ideo, quamvis duo corpora non possint esse nisi in diversis locis [4] tamen duobus terminis duorum corporum [5] respondet idem terminus duorum locorum; et secundum hoc dicuntur ultima corporum [6] se tangentium esse simul.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiæ requirit distinctionem in situ; et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse distinctum [7], ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod corpora duo remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur esse distinctum, quod prius [8] habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis rei essentialibus sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima; sicut supra [9] dictum est, quod esse accidentis dependet a subjecto sicut a causa proxima, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri *De causis*; ideo divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris; et similiter divina virtute fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis; sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Hæc autem suppositio falsa est; quia secundum hoc, quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci vel locati. Non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, ut se rei veritas habet, loco non debentur aliæ dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat, sed petit principium; quia secundum hoc nihil est aliud dictum quod dimensiones locati fiunt eædem cum dimensionibus loci, nisi quod dimensiones locati continentur infra terminos loci, et secundum eorum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent; et sic dimensiones duorum corporum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco; quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum, quod posito quod duo corpora sint in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineæ neque

[1] Dist. xiii, q. i, a. iii.
[2] Parm : « puncto... locum. »
[3] Parm : « duorum. »
[4] Parm : « in eodem loco. »
[5] Parm : « locorum. »
[6] Al. : « corporis. »
[7] Al. : « indistinctum. »
[8] Al. : « primum. »
[9] Dist. xii, q. i, a. i, quæstiunc. 3 ad 3.

contra conclusiones aliquas geometriæ. Sicut enim supra [1] dictum est, quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, præter rationem individuationis et distinctionis quæ est sibi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quæ consideratio non est nisi de linea materiali, vel quia distat in situ ab alia, quæ consideratio est etiam de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, nec quarumcumque dimensionum; et sic geometria non potest ponere quod una linea addatur alii tamquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed supposita distinctione subjecti sine distinctione situs ex divino miraculo, ut dictum est, intelligentur diversæ lineæ quæ non distant situ propter diversitatem subjecti; et similiter puncta diversa; et sic duæ lineæ designatæ in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi a puncto quod est terminus ejus; et similiter [2] etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphæricis existentibus in eodem loco [3], sunt duo, non propter diversitatem situs, alias non possent se tangere secundum totum, sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes adhuc manent duo, sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphærico tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quod Deus posset facere aliquod corpus non esse [4] in loco; et tamen illa positione facta non sequitur quod aliquod corpus non sit in loco; quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiei quæ designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum, corpus enim Christi non est in altari localiter, ut supra [5] dictum est, quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio, ut ex dictis patet. Ratio autem unius perficitur in indivisione, ut patet in IV *Metaph.*, text. 4. Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod corpus gloriosum ratione suæ proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divina autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen, non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso; tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum quia unum corpus gloriosum non se apponet alteri. Et sic nunquam duo corpora erunt simul.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inesset ratione suæ subtilitatis quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore; quod falsum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod corpus cœli et alia corpora æquivoce dicentur gloriosa inquantum participabunt aliquid gloriæ, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

Solutio. — V. Ad quintam quæstionem dicendum, quod corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contractu corporis locantis; unde quod corpus aliquod

[1] Dist. xii, q. i, a. i, qnæstiunc. 3 ad 3.
[2] Al. : « et supra. »
[3] Al. : « quæ sunt duo. »
[4] Al. : « quod non esset. Parm. addit : « et »
[5] Dist. x.

sit in minori loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa ; quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eamdem materiam : ut scilicet materia quæ primo subest magnæ quantitati, postea subsit parvæ ; et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes, quod quantitas eorum subest eis ad nutum ; ita quod cum voluerint, possunt habere magnam quantitatem, et cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse ; quia nullus motus qui fit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente a substantia ; et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet cœlestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, et incorruptibilitati. Et præterea sequeretur, quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius : quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, et quandoque sub magnis ; et ita rarefieret et densaretur ; quod non potest esse. Alio modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs, ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantumcumque parvam quantitatem ; et hoc quidam posuerunt, dicentes, quod ratione suæ subtilitatis corpus gloriosum habebit quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco ; et similiter potest una pars esse intra aliam intantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum unius corporis ; et sic ponunt, quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse ; tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis ; tum quia etiam si haberet ut ratione subtilitatis esset cum alio corpore, non tamen cum corpore glorioso, ut multi dicunt ; tum quia repugnaret rectæ dispositioni corporis humani, quæ requirit determinatum situm, et distantiam partium. Unde nec per miraculum unquam fiet. Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi æquali.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in sacramento altaris non est localiter, ut supra, dist. 10, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est ; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum. Quod autem agat in visum vel non agat, nihil variat in ipso corpore : et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri ; et quando vult, non videri. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suæ quantitatis, sicut videri ratione sui coloris : et ideo non est simile.

Solutio VI. — Ad sextam quæstionem dicendum, quod omne corpus est tangibile palpabile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus ; unde aer et ignis, et omnia hujusmodi, sunt corpora tangibilia. Sed palpabile ulterius addit quod resistat tangenti; unde aer, qui nequaquam resistet transeunti per eum, sed est facillimæ divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus ; scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseatur ; quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi ; quæ non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia. Ideo corpora cœlestia, quæ sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia ; et hoc est quod Gregorius dicit, loc. cit. quod corrumpi necesse est omne quod palpatur. Corpus ergo gloriosum habet ex natura sua qualitates, quæ sunt natæ immutare tactum ; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundum eas immutet tactum vel non immutet. Similiter etiam secundum naturam subjecti competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco ; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore

in eodem loco, et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum ; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit ut cum non vult, non palpetur a corpore non glorioso ; et ideo Gregorius dicit, ubi supra, quod Dominus palpandam carnem præbuit quam januis clausis introduxit ; ut profecto ostenderet post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturæ, et alterius gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas corporis gloriosi non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet ; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod quamvis aliquo modo fieri possit quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti cum voluerit ; et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non erunt reductæ ad medium rei secundum æquidistantiam ab extremis acceptum, sed ad medium proportionis secundum quod optime competit complexioni humanæ in singulis partibus ; et ideo tactus illorum corporum est delectabilissimus ; quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu.

ARTICULUS III.

Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se est agile ad motum, non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferuntur post resurrectionem in nubibus obviam Christo in aere ab Angelis, ut dicit *Glossa* I ad Thess. VI. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Præterea, nullum corpus quod movetur cum labore et pœna, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur, cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum ; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea, inter operationes animalis, sensus est nobilior et prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quæ perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec eis debet attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Præterea, natura dat diversis instrumenta diversæ dispositionis secundum diversas virtutes ipsorum ; unde non ejusdem dispositionis instrumenta dat animali tardo vel veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate sicut modo, videtur quod non habeat aliam agilitatem quam modo habet.

Sed contra est quod patet I Corinth. XV, 45 : *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*, id est mobile et vivum. Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Præterea, tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa erunt spiritualia, ut dicitur I Corinth. XV. Ergo erunt agilia.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur. Quia secundum Philosophum, VIII *Physic.*, text 14, motus est actus imperfecti. Sed in illis corporibus nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea, omnis motus est propter indigentiam ; quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem[1] alicujus, finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indiquam indigentiam, ut Augustinus dicit in l. XII *De Trinit.* c. VII, col. 1020, t. VIII : Ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles. » Ergo non movebuntur.

3. Præterea, secundum Philosophum in II *Cœli et Mundi*, text. 62, 64, 66, quod participat divinam bonitatem sine motu, nobilius participat illam quam quod participat eam cum motu. Sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quædam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora cœlestia,

[1] Parm : « adoptionem. »

videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Præterea, Augustinus dicit, quod anima stabilita in Deo stabiliet et corpus suum consequenter. Sed anima ita erit in Deo stabilita quod nullo moto ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Præterea, quando corpus est nobilius, tanto debetur ei locus nobilior ; unde corpus Christi, quod est nobilissimum habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Hebr., VII, 29 : *Excelsior cœlis factus* : Glossa *interlin.* « loco et dignitate ; » et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suæ dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus neque in minus, quia tunc erunt omnino in termino ; videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent, et ita non movebuntur.

Sed contra est quod dicitur Isai. XL, 31 : *Current, et non laborabunt ; ambulabunt, et non deficient ;* et similiter Sap. III, 7, dicitur : *Tanquam scintillæ in arundineto discurrent.* Ergo erit aliquis motus corporum corporum glorisorum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod moveantur in instanti. Augustinus enim dicit, lib. XXII *De Civit. Dei*, cap. XXX, col. 801, t. V, quod ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus. Sed motus voluntatis secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Præterea, Philosophus, text 71, probat, quod si fieret motus per vacuum, oporteret aliquid moveri in instanti : quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum ; et sic nulla proportio esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno, in velocitate, cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiæ quæ est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates : quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat, sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo si movetur, in instanti movebitur.

3. Præterea, virtus animæ glorificatæ quasi improportionaliter excedit virtutem animæ non glorificatæ. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Præterea, omne quod movetur æqualiter cito ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis : quia ad quantumcumque distans spatium movetur tempore imperceptibili ; unde Augustinus dicit in quæstionibus de resurrectione, *Epist.* CII, quæst. I, § 5, col. 372, t. II, quod corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis. Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Præterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel movetur in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore : quia tempus jam non erit, ut dicitur Apocal. XX. Ergo motus ille erit in instanti.

Sed contra, in motu locali spatium et motus et tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in VI *Physic.*, text. 18. Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis, et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

Præterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco ; et partim in illo, et partim in alio : quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul ; quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino a quo, et partim in termino ad quem, ut demonstratum est in VI *Physic.* Omne autem quod motum est totum est in termino ad quem est motus. Ergo non potest esse quod simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ glorificatæ, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ ; sed etiam ut

sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem : quæ quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed ut motor ; et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum ; ita per dotem agilitatis subjicitur ei inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animæ. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintæ essentiæ, quæ tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est, quod non videtur conveniens ; unde melius est quod attribuatur animæ, a qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri bajulis Angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam quæ corporibus gloriosis et ab Angelis et ab omnibus creaturis deferetur.

Ad secundum dicendum, quod quanto virtus animæ moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, vel qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu ; et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriæ ab anima in ipsum ; non erit aliquis labor in motu sanctorum ; et sic dici possunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed ad sensum, et ad omnes alias operationes animæ exequendas.

Ad quartum dicendum, quod sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversæ dispositionis in figura et quantitate ; ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere : quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione ; et similiter corpora sanctorum quæ de terra resurgent, ad cœlum empyreum ascendent. Sed etiam postquam cœlos ascenderint, verisimile est quod aliquando moveantur pro suæ libito voluntatis, ut, illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant ; et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum in quibus Dei sapientia eminenter relucebit ; sensus enim non potest esse nisi præsentium ; quamvis magis a longinquo possint [1] sentire corpora gloriosa quam non gloriosa, ut supra dictum est. Nec tamen per motum aliquid deperiet eorum beatitudini, quæ consistit in visione Dei, quem ubique præsentem habent, sicut et de Angelis dicit Gregorius, *Hom. in Evang.*, lib. II, Hom. xxxiv, § 13, *Pat. lat.* t. LXXI, col. 1255, quod intra Deum currunt quocumque mittantur [2].

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis non variat aliquid eorum quæ sunt intranea rei, sed est secundum id quod est extra rem, scilicet locum ; unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quæ sunt intra rem, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 50 ; quamvis habeat imperfectionem respectu loci : quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum : quia non potest esse actu in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo ; et ideo manebunt hujusmodi defectus in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur indigere aliquo et simpliciter et secundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis illo sine quo non potest conservari in esse vel sua perfectione ; et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hæc omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundum quid indiget aliquis illo

[1] Al. : « possit. »

[2] « Quolibet missi veniant, intra ipsum currunt. »

sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo; et sic motus erit in beatis propter indigentiam : non enim poterunt [1] manifestare virtutem motivam in seipsis in experimento, nisi moveantur : hujusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo altius quam corpora cœlestia, quod falsum est; unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinæ bonitatis participationem, hanc enim habent per gloriam; sed ad demonstrandam virtutem animæ. Per motum autem corporum [2] cœlestium non posset demonstrari virtus eorum nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem; quod non competit illi tatui, ut ex dictis patet; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod motus localis nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod locus congrue unicuique corpori glorioso deputatus [3] secundum gradum suæ dignitatis pertinet ad præmium accidentale; non tamen oportet quod diminuatur aliquid de præmio, quantumcumque sit extra locum illum : quia locus ille non pertinet ad præmium secundum quod actu continet corpus locatum, cum nihil influat in gloriosum corpus, sed magis recipiat splendorem ab eo; sed secundum quod est debitus pro meritis : unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum illum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium sine hoc quod pertranseat medium, sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quod pertranseat medium; et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut etiam voluntatis. Sed hoc non potest stare : quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturæ spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et præterea, cum voluntas dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro illorum locorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum postquam fuerat directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri de loco [4] ad locum.

Et ideo alii dicunt, quod corpus gloriosum habet de proprietate naturæ suæ, qua corpus est, quod pertranseat medium, et ita quod moveatur in tempore; sed virtute gloriæ, quæ habet quamdam infinitatem supra virtutem naturæ, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse : quia implicat in se contradictionem; quod patet sic. Sit aliquod corpus quod moveatur de A in B, et corpus motum sit Z [5]. Constat quod Z quamdiu est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A et partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, aut partim in C et partim in A, seu in B. Sed non [6] potest poni quod nusquam sit : quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm; quod est impossibile : neque potest poni quod sit partim in A et partim in B, et non sit in medio aliquo modo : quia cum B sit locus distans ab A, sequeretur, medio interjacente, quod pars Z, quæ est in B, non esset continua parti quæ est in A. Ergo restat quod sit vel totum in C, vel partim in eo et partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, puta D; et sic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, nisi prius sit in omnibus mediis : nisi dicatur, quod pervenit de A in B, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Eadem ratio est de qualibet mutatione quæ habet duos terminos contrarios, quorum utrumque est aliquid positive. Secus autem est de illis mutationibus quæ habent

[1] Al. : « et sic motus si erit in beatis propter indigentiam non poterunt etc. »

[2] Al. : « virtutem animæ per motum corporum cœlestium. »

[3] Al. : « deputetur. »

[4] Parm. omittit : « de loco. »

[5] Al. : « hic et deinceps » tertium.

[6] Al. : « deest non. »

unum terminum tantum positivum, et alterum puram privationem : quia inter affirmationem et negationem sive privationem non est aliqua determinata distantia. Unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, et e contrario, ratione alicujus quod causet alterum eorum, vel disponat ad ea [1] ; et sic dum id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur ad affirmationem, et e converso ; unde etiam in eis mutans præcedit mutatum esse, ut probatur in VI *Physic.*, text. 52. Nec est simile de motu Angeli : quia esse in loco æquivoce dicitur de corpore et de Angelo, ut in I libro [2] dictum est. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt ; sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus locis mediis ; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt, quod quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione, sicut punctus ad quem terminantur diversæ lineæ. Sed hoc non sufficit : quia instans mensurat hoc quod est in instanti secundum rem, non secundum hoc quod consideratur ; unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quæ non sunt simul tempore, sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci contineantur quæ sunt distantia situ.

Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem ; et quod tamen unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud : quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, infinitum est divisibile.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in III *Physic.*, text. 56 ; et ideo dicimus, statim facio, quod post modicum tempus fiet ; et per hunc modum loquitur Augustinus, quod ubicumque erit voluntas, ibi erit corpus statim. Vel dicendum, quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis ; unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse ; et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in illo corpus erit in illo loco quem voluntas determinat.

Ad secundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum secundum proportionem resistentis medii ad alium medium resistens ; sed oportet quod secundum proportionem mediorum per quæ transitur, attendatur proportio retardationum quæ accidit in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiam si nihil resistat ex parte medii, sicut patet in corporibus cœlestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum ; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiæ moventis ad mobile. Et ita patet quod etiam si ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti ; sed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur. Sed hæc ratio, ut Commentator dicit ibidem, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur quod tarditas quæ causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile, sicut una linea additur lineæ, ratione cujus accidit in lineis quod non remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem ; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quæ est retardationum contingentium ex resistentia media : quæ quidem imaginatio falsa est : quia quælibet pars motus habet tantum de velocitate quantum totus [3] motus ; non autem quælibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea ; unde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus ; quod de lineis non convenit ; et sic tarditas addita motui

[1] Parm : « ea. »
[2] Dist. XXXVII, q. III, a. I.
[3] Parm. omittit : « totus. »

non facit aliam partem motus, sicut in lineis accidebat, quod additum est pars totius lineæ.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est, quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis; ita quod accipiatur quantitas tarditatis [1] totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo [2], vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim quod semper mobile resistat aliquo modo moventi, cum movens et motum, agens et patiens, inquantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum cœlestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, et non ex seipso, sicut patet in motu naturali gravium et levium : quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem : est enim forma impressio generantis, quod est motor per se gravium et levium. Ex parte autem materiæ non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci : quia locus non debetur materiæ nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturali ; unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii : quæ quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus cœlestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile ; et in talibus non procedit ratio Philosophi; quia amoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantum, accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum ; unde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit ; et sic vel movebitur in instanti, vel æquali tempore movebitur secundum vacuum spatium et plenum : quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per vacuum. Possibile autem est imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat; quo si aliud spatium æquale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum : quia quanto additur ad subtilitatem medii, tanto subtrahitur de quantitate temporis ; et quanto est magis subtile, minus resistit. Sed in aliis motibus in quibus est resistentia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiæ ad resistentiam mobilis et medii simul ; unde dato quod totaliter medium subtrahatur vel non impediat, non sequitur quod motus sit in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistentia mobilis. Nec erit inconveniens, si per idem tempus moveatur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato : quia determinata subtilitas medii quanto est major nata est facere tarditatem minorem in motu ; unde potest imaginari tanta subtilitas quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum.

Patet ergo quod quamvis medium non resistat corporibus gloriosis secundum hoc quod possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti : quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus cælestibus dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inæstimabiliter virtutem animæ non glorificatæ, non tamen excedit in infinitum : quia utraque virtus est finita; unde non sequitur quod moveat in instanti. Si tamen esset simpliciter [3] infinitæ virtutis, non sequeretur quod moveret in instanti, nisi separaretur [4] totaliter resistentia quæ est

[1] Al. : « retarditatis. »
[2] Al. : « quocumque movetur. »
[3] Parm : « similiter. »
[4] Sic cod. — Parm : « superaretur. »

ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad motum talem ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitæ virtutis totaliter superari; tamen resistentia quam facit ex contrarietate quod habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab ea esse in tali loco vel in tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis; et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine; ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistentia, quanto est distantia major : non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs; unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittit; unde nunquam in instanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quod par celeritas in verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis post resurrectionem non sit tempus quod est numerus motus cœli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quolibet motu.

ARTICULUS IV.

Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet [1].

Ad quartam sic proceditur. 1. Videtur quod corporibus gloriosis claritas non conveniet. Quia, sicut dicit Avicenna in VI *de Naturalibus*, part. I, cap. II, omne corpus luminosum constat ex partibus perviis. Sed partes corporis gloriosi non erunt perviæ; cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

2. Præterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se; unde unum luminare per aliud eclipsatur : flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur : quia, ut dicit Gregorius, lib. XVIII, *Moral.*, cap. XLVIII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 84, super illud Job : *Non adæquabitur ei aurum vitrum* : « ibi », scilicet in cœlesti patria, « uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia. » Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Præterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto : quia lux est extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato, ut patet in libro *De sensu et sensato*, cap. III. Sed corpora gloriosa erunt colorata : quia, ut Augustinus dicit XXII *De civit. Dei*, cap. XIX, § 2, col. 781, t. VII, « pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate. » Pulchritudo autem corporibus glorificatis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

4. Præterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit æqualis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, subtilitatis, et agilitatis. Sed hoc non est conveniens : quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quam alia, sicut oculi quam manus, et spiritus quam ossa, et humores quam caro vel nervus [2]. Ergo videtur quod non debeant corpora illa esse lucida.

Sed contra est quod dicitur Matth. XIII, 43 : *Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum;* et Sap. III, 7 : *Fulgebunt justi, et tamquam scintillæ in arundineto discurrent.*

Præterea, I Corinth. XV, 43, dicitur : *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria;* quod ad claritatem pertinet, ut patet per sequentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod claritas corporis gloriosi non possit videri ab oculo non glorioso. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndum claritatem gloriæ, cum sit alte-

[1] III, q. LIV, a. 3, ad 1.

[2] Al. : « vermis. »

rius generis quam claritas naturæ. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. Præterea, claritas corporis gloriosi erit major quam claritas solis nunc sit : quia etiam claritas solis erit tunc major quam nunc, ut dicitur, et multo major ea erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota propter magnitudinem claritatis. Ergo multo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Præterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi sit læsio aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi non necessario videtur ab eis ; quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non est visibilis ab oculo non glorioso.

Sed contra est quod dicit *Glossa interlin*) Phil. III, super illud : *Configuratum corpori claritatis suæ :* « Assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione. » Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Præterea, impii videntes gloriam justorum, ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. V. Sed non plene viderent gloriam ipsorum nisi claritatem corporum eorum inspicerent. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus gloriosum necessario videatur a non glorioso corpore. Quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Præterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia , de necessitate visu percipitur ex hoc ipso quod alia quæ sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit a visu alia corpora post se existentia , quia erit corpus coloratum. Ergo de necessitate videbitur.

3. Præterea, sicut quantitas est de his quæ insunt corpori, ita qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra est, quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur, immo disparuit ab oculis discipulorum in Emaus, ut Luc. ult. Ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

Præterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundum voluntatem animæ.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem ponere oportet propter auctoritatem ; Scriptura autem hoc promittit [1]. Sed causam hujusmodi claritatis quidam attribuunt quintæ essentiæ, quæ tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut sæpe dictum est; ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriæ animæ in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis , sed per modum recipientis ; et ita claritas quæ est in anima ut spiritualis recipitur in corpore ut corporalis ; et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore ; ut patet per Apostolum I Corinth, XV ; et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animæ, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit, loc. cit. super illud Job XXVIII : *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius comparat corpora gloriosa auro e vitro ; auro propter claritatem, vitro propter hoc quod translucebunt ; unde videtur quod erunt simul clara et pervia. Quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum ; densitas enim repugnat pervietati. Sed

[1] Nicolai et Parm : « propter auctoritatem scripturæ quæ hoc promittit. »

tunc causabitur claritas ex alia causa, ut dictum est. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollet ab eis, sicut nec densitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt, quod comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quod sicut illud quod in vitro clauditur, apparet ; ita animæ gloria, quæ in corpore glorioso claudetur non latebit. Sed primum melius est ; quia magis salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollet [1], sed perficiet ; unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo ; sed superaddetur claritas ex gloria animæ ; sicut etiam videmus corpora colorata ex sui natura splendore solis resplendere, vel ex aliqua alia causa extrinseca vel intrinseca.

Ad quartum dicendum, quod sicut claritas gloriæ redundat ab anima in corpus secundum suum modum, et est ibi alio modo quam sit in anima ; ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum ; unde non est inconveniens quod diversæ partes habeant diversimode claritatem, secundum quod sunt diversimode dispositæ ex sua natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis gloriosi non potest videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas æquivoce diceretur ; quia lux secundum id quod est, nata est movere visum ; et visus secundum id quod est, natus est recipere lucem ; sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad effectum. Unde si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino : vel ille visus diceretur æquivoce, vel lux illa ; quod non potest in proposito dici ; quia sic per hoc quod dicitur, corpora gloriosa futura esse lucida, nihil nobis notificaretur ; sicut qui dicit canem esse in cælo nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas gloriæ erit alterius generis quam claritas naturæ quantum ad causam, sed non quantum ad speciem ; unde sicut claritas naturæ ratione suæ speciei est proportionata visui, ita claritas gloriosa.

Ad secundum dicendum, quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturæ, sed solum passione animæ ; ita ex proprietate gloriæ non aget nisi actione animæ. Claritas autem intensa non offendit visum inquantum agit actione animæ, sed secundum hoc magis delectat ; offendit autem, inquantum agit actione naturæ calefaciendo et dissolvendo organum visus, et disgregando spiritus ; et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet ; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis, Apoc. xxi, 11.

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis ; et ideo voluntati subdetur, ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur ; et in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpositivi.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod visibile videtur secundum quod agit in visum. Ex hoc autem quod aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso : unde sine mutatione alicujus proprietatis quæ sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur et non videatur ; unde in potestate animæ glorificatæ erit quod corpus suum videatur vel non videatur, sicut et quælibet alia actio corporis in animæ potestate erit ; alias non esset corpus gloriosum instrumentum summe obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

Ad secundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi inquantum immutat visum ; quia visus non potest immutari simul a duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in potestate animæ, ut per ipsum immutet visum vel non immutet ; et ideo erit in

[1] Parm : « tollit,.. perficit. »

potestate ejus ut occultet corpus quod est post se vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quod quantitas est inhærens ipsi corpori glorioso; nec posset quantitas immutari ad imperium animæ sine mutatione intrinseca corporis gloriosi, quæ impassibilitati ejus repugnaret; et ideo non est simile de quantitate et visibilitate; quia etiam qualitas illa per quam est visibile, non poterit subtrahi ad imperium animæ; sed actio illius qualitatis suspendetur; et sic occultabitur corpus ad imperium animæ.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad damnatos; et circa hoc quæruntur tria : 1° de qualitate corporum ipsorum; 2° de igne quo cruciabuntur; 3° de conditionibus animarum eorumdem [1], postquam fuerint separatæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant. Illud enim quod in pœnam peccati inductum est, desistere non debet nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus qui accidunt per mutilationem, in pœnam peccati inducti sunt, et similiter etiam omnes aliæ deformitates corporales. Ergo a damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti [2], in resurrectione non removebuntur.

2. Præterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam perfectionem, sic et resurrectio ipsorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit. Ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates. Ergo etc.

3. Præterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita tarditas. Sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra, I Corinth. xv, 53 : *Mortui resurgent incorrupti;* Glossa (*interlin.* et ex Ambrosiastro :) « Mortui, id est peccatores, vel generaliter omnes mortui, surgent incorrupti, id est sine aliqua diminutione membrorum. » Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Præterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed ægritudo impedit sensum doloris, inquantum per eam debilitantur organa sentiendi; similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent ejusdem speciei, et per consequens eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea, corpora damnatorum si incorruptibilia sunt futura, hoc non erit per naturam, cum sint futura ejusdem naturæ cujus et nunc sunt, nec etiam erit per gratiam vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo nullo modo erunt incorruptibilia.

3. Præterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam pœnarum videtur inconveniens. Sed maxima pœnarum est mors, ut patet per Pilosophum in III *Ethic.*, cap. IX. Ergo a damnatis qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet; ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. IX, 6 : *In diebus illis quærent homines mortem, et non invenient eam; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab illis**. * A

Præterea, damnati punientur in anima et corpore pœna perpetua : Matth. xxv, 46 : *Ibunt hi in supplicium æternum.* Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

[1] Al. : « ipsorum eorumdem. »

[2] Al. : « consecuturi. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sint futura impassibilia. Quia secundum Philosophum in VI *Topic.*, cap. x, « omnis passio magis facta abjicit a substantia. » Sed a finito si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi, ut dicitur in III *Phys.*, text. 59. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur; quod falsum esse ostensum est. Ergo erunt impassibilia.

2. Præterea, omne agens assimilat sibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi inquantum ea sibi assimilans resolvit. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia ab igne, quandoque consumentur; et sic idem quod prius.

3. Præterea, animalia quæ in igne sine corruptione vivere dicuntur, ut de salamandra dicitur, ab igne non affliguntur: animal enim dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo lædatur. Ergo corpora damnatorum in igne sine consumptione remanere possunt, sicut et animalia prædicta, ut Augustinus in lib. XXI *De civit. Dei*, cap. II, etc., col. 709, t. 7, dicere videtur, quod nullam afflictionem ibi sustinebunt; quod non esset, nisi eorum impassibilia corpora essent. Ergo etc.

4. Præterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem præsentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem præsentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in præsenti statu quod anima a corpore separatur. Ergo multo fortius si corpora illa futura sunt passibilia, ex immensitate doloris anima a corpore separabitur, et sic corpora corrumpentur; quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. xv, 52: *Et nos immutabimur;* Glossa. « Nos boni tantummodo immutabimur in gloriam immutabilitatis et impassibilitatis. » Ergo corpora damnatorum non erunt impassibilia.

Præterea, sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita corpus operatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem prædictam non solum anima, sed et corpus post resurrectionem præmiabitur. Ergo et in resurrectione similiter damnatorum corpora punientur; quod non esset, si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus; deest enim eis debita proportio ad totum; et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit; quia omnia corpora tam bonorum quam malorum integra resurgent, ut supra dictum est cum de integritate corporum resurgentium ageretur. Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qualitate vel situ, quæ etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus et similibus defectibus, sicut sunt febres et hujusmodi ægritudines, quæ interdum sunt deformitatis causæ, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Ench., ut Magister in *Littera* dicit. Sed apud doctores modernos est super hoc duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod hujusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici; in reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturæ perfectio quam conditio quæ prius fuit; unde et qui infra perfectam ætatem decedunt, in statura juvenilis ætatis resurgent, ut supra dictum est; unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus repararentur, nisi peccati meritum impediret; et ita, si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit in pœnam; modus autem pœnæ est secundum mensuram culpæ. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates vel defectus habeat quas non habuit aliquis damnandus peccatis gravioribus irretitus. Unde si ille qui in hac vita deformitates habuit cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit;

modus pœnæ non responderet quantitati culpæ, sed magis videretur aliquis puniri pro pœnis quas in hoc mundo passus fuit; quod est absurdum.

Et ideo alii rationabilius dicunt quod auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit; unde quidquid defectus vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturæ, sive principiorum naturalium, in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur, sicut febris, lippitudo, et similia; defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum pœna in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, pœnæ quæ in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitæ terminum non se extendunt; et ideo quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem pœnas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ubi pœnis gravioribus in æternum crucientur.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de bonis et malis, eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum; unde ultima sanctorum felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum; quia malum, si integrum sit, corrumpit seipsum, ut Philosophus dicit in IV *Ethicor.* cap. xi. Unde oportet quod miseriæ damnatorum substernatur bonum naturæ in ipsis, quod est opus conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suæ speciei reparabit.

Ad tertium dicendum, quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter sequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideo de eis non est similis ratio, ut ex dictis patet.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus; dupliciter motus aliquis vel mutatio a mobili removetur. Uno modo per hoc quod deest principium motus; alio modo per hoc quod principium motus impeditur. Corruptio autem mutatio quædam est; unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur; et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim cœlum sit primum alterans per motum suum localem, et omnia alia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota; oportet quod cessante motu cœli, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a sua naturali proprietate; et ideo post resurrectionem, cessante motu cœli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio; unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinæ justitiæ, ut perpetuo viventes, perpetuo puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicetur; sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit; quia contrariæ qualitates in corpore hominis existentes, continebantur per gratiam innocentiæ ne ad dissolutionem corporis agere possent; et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quæ erunt omnino subjecta spiritui; et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo prædicti modi incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria ex quibus corpora componuntur, sunt duo principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus cœlestis; unde supposito motu cœlesti, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens. Sed motu cœli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam etiam secundum naturam, ut patet ex dictis. Cessationem autem motus cœli philosophi non cognoverant [1]; unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

[1] Parm : « cognoverunt. »

Ad secundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mors sit simpliciter maxima pœnarum secundum quid, tamen nihil prohibet mortem esse in pœnarum remedium, et per consequens ablationem mortis in pœnarum augmentum. Vivere enim, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. IX, videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem, ut ibidem dicitur, accipere malam vitam, neque corruptam, neque quæ est in tristitiis. Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quæ est in tristitiis ; ita et mors quæ est privatio vitæ, simpliciter est pœnosa, et maxima pœnarum, inquantum subtrahit primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur ; sed inquantum privat malam vitam, et quæ est in tristitiis, est in remedium pœnarum quas terminat ; et per consequens mortis subtractio est in augmentum pœnarum quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors esse pœnalis propter corporalem dolorem quem sentiunt morientes, non est dubium quod multo majorem dolorem damnati continue sustinebunt ; unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in Psal. XLVIII, 15 : *Mors depascet eos.*

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumuntur, erit divina justitia, quia eorum corpora ad perpetuam pœnam sunt addicta. Sed divinæ justitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium : quia cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in altero aliquo secundum esse naturale materialiter, sicut calor recipitur ab igne in aere ; et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur passio naturæ. Alio modo aliquid recipitur in altero spiritualiter per modum intentionis [1] cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla ; et hæc receptio similatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum [2] ; unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur passio animæ. Quia ergo post resurrectionem, et motu cœli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est, nullum corpus pati poterit passione naturæ ; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu cœli, adhuc manebit passio quæ est per modum animæ ; quia et aer a sole illuminabitur, et colorum differentias ad visum deferet ; unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus pœnæ erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipiant aliquid, et quodammodo patiantur in sentiendo, non tamen passibilia erunt : quia nihil recipient per modum afflictivi vel læsivi, sicut recipient corpora damnatorum quæ ob hoc passibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod similitudo agentis est dupliciter in patiente. Uno modo per eumdem modum quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem. Alio modo per modum diversum a modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus æquivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quæ in patiente materialiter recipitur ; sicut forma quæ est in domo facta per artificem est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter : quandoque vero e converso est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente : sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur spiritualiter in pupilla, et in medio deferente ; et similiter est in proposito : quia species quæ materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum ; et sic ignis assimila-

[1] Al. : « intensionis »

[2] Al. : « eorum. »

bit sibi damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in lib. *De proprietatibus elementorum*, cap. I, nullum animal in igne vivere potest. Galenus enim in lib. *De simplici medicina* dicit, quod nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur, quamvis quædam corpora sint quæ ad horam in igne sine læsione permaneant, ut patet de ebeno; unde quod inducitur de salamandra, non est omnino simile : quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum [1] in inferno. Nec tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non læduntur, propter hoc ab igne non affligantur; quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturæ confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali : quia quando sensibile est in debita proportione ad sentientem, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu ; unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, et inconsonantes offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quod dolor non separat animam a corpore secundum quod manet tantum in potentia animæ, cujus est dolere, sed secundum quod ad passionem animæ mutatur corpus a sua naturali dispositione, secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calefit, et ex timore frigescit. Sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet ; unde quantuscumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

ARTICULUS II.

Utrum ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, sit ignis corporeus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, non sit ignis corporeus. Dicit enim Damascenus in lib. IV, *De fide orth. Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1227. in fine : « Tradetur [2] diabolus, et dæmones ejus, et homo ejus, scilicet Antichristus, et impii et peccatores, in ignem æternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus. » Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

Præterea, animæ damnatorum a corpore separatæ, ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. XXXII, col. 480, t. III : « Spiritualem arbitror esse locum ; scilicet ad quem anima defertur post mortem, non corporalem. » Ergo ignis ille non est corporeus.

3. Præterea, ignis corporeus in modo suæ actionis non sequitur modum culpæ in eo qui igne crematur, sed magis modum humidi vel sicci : in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suæ actionis sequitur modum culpæ in eo qui punitur; unde Gregorius in IV *Dial.*, cap. XLIII, *Pat. lat.* t. LXXVII col. 401: « Unus quidem est gehennæ ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores : uniuscujusque enim quanumt exigit culpa, tantum sentietur [3] pœna. » Ergo ignis ille non est corporeus.

Sed contra est quod dicitur in IV *Dial.*, cap XXIX, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368: « Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari. »

Præterea, Sap. V, 21, dicitur : *Pugnabit orbis terrarum contra insensatos.* Sed non totus orbis contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali pœna, et non corporali, punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim dicit, et habetur in *Littera* : « Ignis æternus cujusmodi sit, arbitror scire neminem, nisi forte cui spiritus divinus ostendit. » Sed naturam istius ignis omnes, vel fere omnes, sciunt. Ergo ille ignis non est ejusdem naturæ vel speciei cum isto.

[1] Al. : « additur ab igne. »
[2] Al. : « In fine tradetur. »
[3] « Sentitur. »

2. Præterea, Gregorius dicit XV, lib. *Moral.*, cap. XXIX, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 1098, exponens illud Job XX : *Devorabit eum ignis, qui non succenditur :* « Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet, nisi succensus esset, et nisi refotus, subsistere [1]. At contra gehennæ ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis ; et successione [2] non indiget, et ardore non caret. » Ergo non est ejusdem naturæ cum corporeo igne quem videmus.

3. Præterea, æternum et corruptibile [3] non sunt unius rationis, cum nec etiam in genere conveniant, secundum Philosophum in X *Metaph.*, text. ult. Sed ignis iste est corruptibilis, ille autem æternus; Matth. XXV, 41 : *Ite**, *maledicti, in ignem æternum.* Ergo non sunt ejusdem speciei. *Discedite.

4. Præterea, de natura hujus ignis qui apud nos est, est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet; unde dicitur Job XVIII, 5: *Nonne lux impii extinguetur?* Ergo non est ejusdem naturæ cum isto igne.

Sed contra, secundum Philosophum in I *Topic.*, cap. V, omnis aqua omni aquæ est idem specie. Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni idem est in specie.

Præterea, Sap. XI, 17, dicitur : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.* Sed omnes homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non sit sub terra. Quia Job XVIII, 18, de homine damnato dicitur : *Et de orbe transferet eum* Deus. Ergo ille ignis quo damnati punientur, non est sub terra, sed extra orbem.

2. Præterea, nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum. Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

3. Præterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur. Sed corpora illa locum replebunt. Ergo, cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *stultorum infinitus est numerus;* Eccle. I, 15; oportet maximum esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur infra terram esse tantam concavitatem, cum partes terræ naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Præterea, Sap XI, 17, dicitur : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.* Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet [4] esse sub terra.

Sed contra est quod dicitur Isai. XIV, 9 : *Infernus subtus * conturbatus est in occursum tui.* Ergo ignis inferni sub nobis est. *Subter... in occursum adventus tui.

Præterea, Gregorius dicit in IV *Dialog.*, cap. XLII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 401. « Quid obstet non video, ut infernus sub terra esse credatur. »

Præterea, Jonæ II, super illud : *Projecisti me in corde maris*; *Glossa interlinealis* : « idest, in inferno ; » pro quo dicitur in Evangelio Matth. XII, 40 : *In corde terræ* ; quia sicut cor est in medio animalis, ita infernus esse in medio terræ perhibetur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod de igne inferni fuit multiplex positio. Quidam enim philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animæ post mortem pœnam esse crediderunt; et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur; volentes quod quidquid dicitur de pœna animarum post mortem futura per aliqua corporalia, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed spirituali tantum, quod erit in consecutione finis sui ; ita afflictio malorum erit spiritualis tantum, in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separantur a fine, cujus inest ei desiderium naturale. Unde sicut omnia quæ de delectatione animarum post mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere, sicut quod refician-

[1] Al. : « nec videtur, nisi succensus esset, et nisi refotus substiteret.
[2] Al. : « successione. »
[3] Al. : « et concupiscibile. »
[4] Parm : « oportet. »

tur, quod rideant, et hujusmodi; ita etiam quidquid de harum afflictione dicitur quod in corporalem punitionem sonare videtur, per similitudinem debet intelligi; sicut quod igne ardeant, vel fœtoribus affligantur, et cetera hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cum sit ignota multitudini, oportet quod per delectationem et tristitias corporales figuraliter manifestetur, ut homines moveantur magis ad desiderium vel timorem. Sed quia in pœna damnatorum non solum erit pœna damni, quæ respondet aversioni quæ fuit in culpa, sed etiam pœna sensus, quæ respondet conversioni; ideo non sufficit prædictum modum punitionis ponere; et ideo etiam ipse Avicenna in *Metaph.*, tract. IX, cap. VII, alterum modum superaddit, dicens, quod animæ malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines punientur, sicut in somnis propter similitudines prædictas in imaginatione existentes videtur homini quod torqueatur pœnis diversis; et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in XII *super Gen. ad lit.*, cap. XXXII, col. 480, t. III, sicut ibidem manifeste patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quædam est utens organo corporali; unde non potest esse quod visiones imaginativæ fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis; unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evaderet, dixit, quod animæ separatæ a corpore utebantur, quasi pro organo, aliqua parte cœlestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme ad hoc quod perficiatur anima rationali, quæ est similis motoribus cœlestis corporis: in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas. Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam Philosophi; quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus, quod Pythagoras posuit, ut dicitur in I *De anima*, text. 53. Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra [1] dicetur. Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus; quia corpori non potest convenienter pœna aptari nisi corporea. Unde Gregorius in IV. *Dial.*, cap. XXIX, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368, ex hoc ipso probat inferni ignem esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur [2]. Augustinus etiam, ut in *Littera*, manifeste confitetur ignem illum quo corpora cruciabuntur, corporeum esse; et de hoc ad præsens est quæstio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, infra [3], dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter ignem illum materialem esse, sed quod non est materialis talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur. Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ut ex dictis patet; ideo non dicitur materialis, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius etiam [4] in animabus,

Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animæ deferentur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut Angeli in loco sunt. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut frequenter facit in libro illo.

Ad tertium dicendum quod ignis ille erit instrumentum divinæ justitiæ punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo; unde quamvis ignis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet magis vel minus secundum modum peccati; habet tamen hoc secundum quod ejus actio modificatur ex ordine divinæ justitiæ; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri

[1] In respons. ad 2.

[2] « PETR. Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari. GREGOR. Certe reprobis veritas in fine dictura est: *Ite in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* »

[3] D. L, q. II, a. III.

[4] Parm. omittit: « etiam. »

in sua actione secundum quod competit ad effectum artis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ignis propter hoc quod est maximæ virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in II *Meteor.*, cap. viii; unde et ignis dupliciter invenitur; scilicet in propria materia, prout est in sphæra sua; vel in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone; sive aerea, sicut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper idem est in specie quantum ad naturam ignis pertinet. Potest autem esse diversitas in specie quantum ad corpora quæ sunt materia ignis; unde flamma et carbo differunt specie, et similiter lignum ignitum et ferrum ignitum. Nec differt quantum ad hoc sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet, sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est; utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut si in aliena, in qua [1] materia sit, nobis ignotum est; et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne isto, sicut quod succensione [2] non indiget, nec lignis nutritur. Sed istæ differentiæ non ostendunt diversitatem in specie quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in illo igne, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum, quod ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus; sed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur, quia vel est in propria materia existens, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco; unde non est ab homine accensus, sed a Deo, qui naturam illam instituit; et hoc est quod dicitur Isai. xxx, 33 : *Flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam.*

Ad tertium dicendum, quod sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cujus et modo sunt, quamvis nunc sint corruptibilia, tunc autem incorruptibilia ex ordine divinæ justitiæ, et propter quietem motus cœli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphæra, ut philosophi dicunt. Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet, sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure. Similiter est etiam quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obscuratur. Unde quod ignis inferni non lucet, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut Augustinus dicit, et habetur in *Littera*, « in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus spiritus revelavit; » unde et Gregorius in IV *Dialog.*, ubi sup. cap. xlii, super hac quæstione interrogatus respondet : « Hac de re temere definire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt; alii vero hunc sub terra esse existimant. » Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter. Primo ex ipsa nominis ratione, sic dicens : « Si idcirco infernum dicimus, quia inferius jacet; quod terra ad cœlum [3] est, hoc esse infernus debet ad terram. » Secundo autem ex hoc quod dicitur Apoc. v, 3 : *Nemo poterat neque in cœlo neque in terra neque subtus terram aperire librum :* ut hoc quod dicitur *in cœlo*, referatur ad Angelos; hoc quod dicitur *in terra*, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *subtus terram* referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam in XII *super Genes. ad litteram*, cap. xxxiv, § 66, col. 482, t. III, duas rationes tangere videtur, quare congruum sit quod infernus sit sub terra. Una est, ut quoniam defunctorum animæ amore carnis peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuæ solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondantur. Alia est quod sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus; et lætitia

[1] Al. : « si aut in aliena, in qua etc. Parm. addit : « et si in aliena. »

[2] Al. : « successione. »

[3] Al. : « a cœlo. »

sicut levitas : unde sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora; ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora : et sic sicut conveniens locus gaudio electorum est cœlum empyreum; ita conveniens locus tristitiæ damnatorum est infimum terræ. Nec debet movere quod Augustinus ibidem dicit, quod inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur : quia in lib. II *Retractationum*, cap. XXIV, col. 640, t. I, hoc retractans dicit : « Mihi videor dicere debuisse magis quod sub terris sunt inferi, quam rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur. »

Quidam tamen philosophi posuerunt quod locus inferni erit sub orbe terrestri [1], tamen supra terræ superficiem, ex parte opposita nobis; et hoc videtur Isidorus sensisse, cum dixit, quod sol et luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum : quæ ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen hæc verba possint exponi, patebit infra. Pythagoras vero posuit locum pœnarum in sphæra ignis, quam in medio totius orbis esse dicit, ut patet per Philosophum in II *Cœl. et Mund.* Sed tamen convenientius his quæ in Scriptura dicuntur est ut sub terra esse dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job, *De orbe transferet eum Deus*, intelligendum est de orbe terrarum, idest de hoc mundo; et hoc modo exponit Gregorius dicens, lib. XIV *Moral.* cap. XXII, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 1053. « De orbe quippe transfertur, cum superno apparente judice de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur. » Nec est intelligendum quod orbis hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus pœnarum.

Ad secundum dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in æternum ex ordine divinæ justitiæ, quamvis secundum naturam suam non possit extra locum suum aliquod elementum durare in æternum, præcipue statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimæ caliditatis : quia calor ejus erit undique congregatus propter frigus terræ undique ipsum circumstans.

Ad tertium dicendum, quod infernus nunquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda : infernus enim Prov. XXX, inter tria insatiabilia ponitur [2]. Nec est inconveniens quod intra viscera terræ tanta concavitas conservetur divina virtute, quæ damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur : *Per quæ peccat, quis, per hæc et torquetur*, non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat et corpore, in utroque punitur; non autem oportet quod in quo loco quis peccat, in eodem puniatur, cum alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de pœnis quibus homo punitur in via, secundum quod quælibet culpa suam pœnam habet annexam, prout quisque inordinatus animus sibi ipsi est pœna, ut dicit Augustinus.

ARTICULUS III.

Utrum in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. Augustinus [3] enim in libro *De spiritu et anima*, cap. XV, col. 791, t. VI, op. Aug., sic dicit : « Recedit anima a corpore secum trahens omnia, sensum [4] scilicet, et imaginationem, et rationem, et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, et irascibilitatem. » Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis sunt vires sensitivæ. Ergo et in anima separata vires sensitivæ remanent.

2. Præterea, Gennadius dicit in libro *De eccles. dogmatibus*, cap. XIV, col. 1216, t. VIII, op. Aug. : « Solum hominem credimus habere animam substantivam; quæ exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. » Ergo anima exuta corpore habet potentias sensitivas.

3. Præterea, potentiæ animæ vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates

[1] Al. : « tristis. »
[2] Al. : « in terra insatiabili ponitur. »

[3] Alcherus.
[4] Al. : « trahens sensum etc. »

ipsius. Sed illud quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur a proprietatibus naturalibus. Ergo impossibile est quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

4. Præterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ipsius. Si ergo aliquas potentias anima post mortem amittit; non erit anima integra post mortem; quod est inconveniens.

5. Præterea, potentiæ animæ magis comparantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiæ vero principia agendi. Sed necesse est ut corpus simul præmietur cum anima propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod potentiæ animæ simul præmientur cum ipsa : ergo anima separata eas non amittit.

6. Præterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat : non enim potest dici quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem sui. Sed illud quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero, ut supra dictum est. Ergo anima non habebit in resurrectione eamdem numero potentiam sensitivam. Sed secundum Philosophum, lib. II *De anima*, text. 9, sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiæ ad partes corporis, ut visus ad oculum. Si autem non esset eadem anima quæ redibit ad corpus, non esset idem homo. Ergo eadem ratione nec esset idem oculus numero, si non habet eamdem numero potentiam visivam; et simili ratione nec aliqua alia pars numero eadem resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit. Ergo non potest esse quod anima separata potentias sensitivas amittat.

7. Præterea, si potentiæ sensitivæ corrumperentur corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore debilitarentur. Hoc autem non contingit : quia, ut dicitur in I *De anima*, text. 65 : « Si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. » Ergo nec corrupto corpore potentiæ sensitivæ corrumpentur.

Sed contra, Gennadius [1] in lib. *De eccl. dogmatibus*, cap. XIX, col. 1216, t. VIII, op. Aug., dicit : « Duabus substantiis constat homo : anima tantum, et carne; anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. » Potentiæ ergo sensitivæ ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, in anima non manent potentiæ sensitivæ.

Præterea, Philosophus in XII *Met.*, text. 17, de separatione animæ loquens sic dicit : « Si autem aliquid remanet, in postremo quærendum est de hoc : in quibusdam enim non est impossibile. Verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus, tota enim foret impossibile, quærendum de hoc. » Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiæ intellectivæ, non enim sensitivæ vel vegetativæ.

Præterea in II *De anima*, text. 21, Philosophus dicit de intellectu loquens : « Hoc solum contingit separari, ut perpetuum a corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt. » Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustini [2] in lib. *De spiritu et anima*, cap. XV, col. 791, t. VI, op. Aug. : « Anima recedens a corpore ex his, » scilicet imaginatione, concupiscibilitate, irascibilitate, « secundum merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem. » Sed imaginatio et concupiscibilis et irascibilis sunt sensitivæ potentiæ. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficietur, et ita secundum eas in aliquo actu erit.

2. Præterea, Augustinus *Super Genes. ad litteram*, in lib. XII, cap. XXIV, col. 475, t. III, dicit, quod « corpus non sentit, sed anima per corpus, » et infra : « Quædam autem anima, non corpus, immo sine corpore sentit : » ut est timor, et hujusmodi. Sed illud quod animæ sine corpore convenit, potest inesse animæ a corpore separatæ. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Præterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somnis accidit, ad vi-

[1] Cod. « Augustinus. »

[2] Alcherus.

sionem imaginativam pertinet, quæ est in sensitiva parte. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, convenit animæ separatæ; unde Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXXII, col. 480, t. III, sic dicit : « Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui cum, jacente sine sensu corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt; et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit. » Non enim hoc potest intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde et præmisit de jacentibus sine sensu, quod gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia [1] qualia vident similitudinibus sensuum experiri. Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

4. Præterea, memoria est potentia sensitivæ partis, ut probatur in lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. XIX. Sed animæ separatæ actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo gesserunt : unde et diviti epuloni dicitur Luc. XVI, 25 : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo anima separata exibit in actum potentiæ sensitivæ.

5. Præterea, secundum Philosophum in III *De anima*, text. 42, irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animæ separatæ non carebunt actibus sensitivarum potentiarum.

Sed contra, illud quod est commune animæ et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animæ et corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Præterea, Philosophus dicit in lib. I *De anima*, text. 66 : « Corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat; » et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiæ sensitivæ.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, XII *super Genes. ad litteram*, cap. XXXII, col. 480, t. III, dicit : « Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur seu bene seu male. » Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Præterea, Augustinus in eodem lib., cap. XVI, § 33, col. 467, dicit, quod agens semper est nobilius patiente. Sed impossibile est aliquod corporeum esse nobilius anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Præterea, secundum Philosophum in I *De generatione*, text. 55, et secundum Boetium in lib. *De duabus naturis*, c. VI, col. 1349, t. II, illa solum agunt et patiuntur ad invicem quæ in materia communicant. Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia : quia spiritualium et corporalium non est materia communis : unde nec possunt invicem transmutari, ut Boetius in eodem lib. dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. Præterea, omne quod patitur recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in ea materialiter, sed spiritualiter. Sed formæ rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus pœnam; sed magis in ejus perfectionem.

5. Si dicatur, quod hoc ipso [2] anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in IV *Dialog.* cap. XXIX, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368, contra. Si anima videt ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cum non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellec-

[1] Parm : « falsa, qualia. »

[2] « Ignem namque eo ipso patitur, quo videt; et quia concremari se aspicit, concrematur. »

tualis non videtur quod possit esse causa tristitiæ : delectationi enim quæ est in considerando, non est tristitia contraria, secundum Philosophum. Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, quia tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore, dum in corpore vivit; contra : Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore inquantum ex ea et corpore fit unum, sicut ex materia et forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Præterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus animæ et ignis corporei : quia contactus fit solum inter corpora quæ habent ultima simul. Ergo anima ab igne corporeo non patitur.

8. Præterea, agens organicum non agit in remota nisi per hoc quod agit in media : unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suæ virtuti. Sed animæ, vel ad minus dæmones, de quibus est eadem ratio, quandoque sunt extra locum inferni, quandoque etiam in hoc mundo hominibus apparent, nec tamen a pœna sunt immunes : sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec pœna damnatorum : nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur : nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantæ virtutis ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quod pœnas quas animæ damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra, eadem est ratio in animabus separatis et dæmonibus, quod ab igne corporeo pati possint. Sed dæmones ab eo patiuntur, cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projiciuntur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet ex sententia Domini, Matth. xxv, 41 : *Ite*, **maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus.* Ergo et animæ separatæ igne corporeo pati possunt.

* Discedite a me.

Præterea, poena debet respondere culpæ. Sed anima per culpam corpori se subjecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in poena rei corporeæ subjiciatur per passionem.

Præterea, major est unio formæ ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diversitas naturæ spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo non impedit quin possit a corpore pati.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim æstimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt, quod anima a corpore separata omnes suas potentias secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundum naturales proprietates, quæ subjecto manente non possunt variari. Sed dicta æstimatio falsa est. Cum enim potentia sit secundum quam potentes dicimur agere vel pati; ejusdem autem sit agere et posse agere; oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subjecti, quod est agens vel patiens. Unde Philosophus, in principio *De sommo et vigil.*, dicit, quod cujus est potentia, ejus est actio. Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiæ animæ sunt principia, non esse animæ proprie loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut videre, audire, et hujusmodi; unde oportet quod istæ potentiæ sint conjuncti sicut subjecti, animæ autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quædam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut intelligere, considerare, et velle; unde cum hæ actiones sint animæ propriæ; et potentiæ quæ sunt harum principia, non solum erunt animæ ut principii, sed ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo corrumpi, oportet illas potentias quæ in suis actibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem quæ utuntur, corrumpi corpore corrupto; et hujusmodi sunt potentiæ omnes quæ pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animæ sensibiles distinguunt : dicunt enim, has esse duplices : quasdam quæ sunt actus organorum quæ sunt ab anima refluxæ in corpus; et hæ cum corpore corrumpuntur : quasdam vero originales harum quæ sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad vivendum et audiendum, et ad hujusmodi; et hæ originales potentiæ manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima

enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quæ sunt actus organorum; sicut et forma quælibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum quæ compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab essentia animæ effluerent; eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animæ effluerent illæ mediæ potentiæ, et sic in infinitum : si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii dicunt, quod potentiæ sensitivæ et aliæ similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si corpori uniatur. Nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiæ animæ, ut dictum est. Et hæc opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahat quasdam illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intellectum; quasdam vero radicaliter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent; quia intellectus interdum sensus appellatur, ut patet per Basilium super Proverbia, cap. I, vers. 8, et per Philosophum in VI *Ethic.*, cap. v. Vel si intelligit de sensibus exterioribus, dicendum sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam ex dictis patet, potentiæ sensitivæ non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem; unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod potentiæ animæ non dicuntur partes ejus integrales [1], sed partes ejus potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in anima virtus animæ perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivæ potentiæ actu non remaneant; sicut nec potentia regis remanet diminuta mortuo præposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quod opus cooperatur ad meritum quasi pars essentialis hominis qui meretur; sic autem non cooperantur potentiæ sensitivæ, cum sint de genere accidentium; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod potentiæ animæ sensitivæ non dicuntur esse actus organorum quasi formæ essentiales ipsorum, nisi ratione animæ cujus sunt; sed sunt actus eorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum : unde sicut idem ignis numero remaneret, etiam si alius numero calor in eo esset, sicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente; ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiæ eædem numero non sint.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de hujusmodi potentiis secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod « senium non est in patiendo animam, sed id in quo est, » scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animæ virtutes.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum; quosdam exteriores, quos per corpus exercet; et hi non remanent in anima separata; quosdam vero intrinsecos, quos anima per seipsam exercet; et hi erunt in anima separata. Hæc autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam corpori conjungi sicut quamdam substantiam perfectam, in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum, posuit quod anima erat se ipsam movens; et

[1] Parm. omittit : « non dicuntur partes ejus integrales. »

secundum hoc erat duplex motus animæ; unus quo movebatur a seipsa, alius quo movebatur corpus ab ea; et sic anima habebat actum qui est videre, primo in se ipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in I *De anima,* text. 36, usque ad text. 45, ostendens quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quæ sunt videre, sentire et hujusmodi, sed quod istæ operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini; dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quædam de suo addidit; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum, quod non debet intelligi quod anima separata ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus prædictarum potentiarum; sed quia ex his quæ anima per imaginationem et alias hujusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum vel in malum; ut sic imaginatio et hujusmodi potentiæ non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animæ secundum se, sed quia est totius conjuncti ratione animæ, eo modo loquendi quo dicimus, quod calor calefaciat. Quod autem subjungitur, quod quædam anima sentit sine corpore, ut timorem, et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum: non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum, quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam et imaginativam et intellectivam, secundum majorem et minorem abstractionem a materia et materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis, imaginaliter; ita sunt in anima separata intellectualiter; non autem quod in anima separata sint imaginaliter.

Ad quartum dicendum, quod sicut in I lib. [1] dictum est, memoria dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivæ partis secundum scilicet quod concernit præteritum tempus; et hoc modo actus memoriæ in anima separata non erit; unde dicit Philosophus in I *De anima*, text. 66, quod hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur. Alio modo, accipitur memoria prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum præteritorum, sed etiam præsentium et futurorum, ut Augustinus dicit; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in III lib [2]. dictum est, amor, gaudium et tristitia et hujusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivæ sensibilis; et sic non erunt in anima separata: hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo secundum quod sunt actus voluntatis, quæ est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata, sicut et delectationem, quæ quodammodo est passio sensitivæ partis, secundum alium modum accipiendi ponit Philosophus de Deo, dicens in VII *Ethic.*, cap. I, quod Deus una simplici operatione gaudet.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod supposito, ex prædictis, quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus

[1] D. III, q. IV, a. II, ad 2.

[2] D. XXVI, q. I, a. II.

ignis corporeus; oportet dicere, quod anima ab igne corporeo pœnas patietur, cum Dominus ignem illum diabolo et angelis ejus paratum esse dicat Matth. xxv, qui sunt incorporei, sicut et illa. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt, quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati; unde Gregorius in IV *Dial.*, cap. xxix, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368. dicit : « Ignem eo ipso patitur anima quo videt. » Sed istud non videtur sufficere; quia quodlibet visum ex hoc quod videtur, est perfectio videntis; unde non potest in ejus pœnam cedere inquantum est visum [1]; sed quandoque est punitivum vel contristans per accidens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum; unde oportet quod præter hoc quod anima illum ignem videt, sit aliqua comparatio animæ ad idem, secundum quam ignis animæ noceat.

Unde alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi, et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut in eis impleatur quod dicitur Psalm. xiii, 5 : *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Unde Gregorius in IV *Dialog.*, ut sup., dicit, quod « quia anima cremari se conspicit, crematur. » Sed hoc iterum non videtur sufficere; quia secundum hoc passio animæ ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum : quamvis enim possit esse vera passio tristitiæ vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit xii, *Super Genes ad litteram*, cap. xxxii, col. 480, t. III; non tamen potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione quam ille qui ponitur per imaginarias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert; iste autem per falsas conceptiones quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quod animæ separatæ, vel dæmones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt, quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati; unde etiam Gregorius in IV *Dial.*, ubi sup., dicit : « Colligere ex dictis evangelicis possumus quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur. » Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim, quod ignis ille corporeus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est res quædam corporea; et hoc modo non habet quod in animam agere possit; alio modo secundum quod est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis; hoc enim divinæ justitiæ ordo exigit ut anima quæ peccando se rebus corporalibus subdit, eis etiam in pœnam subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis, ut supra [2] dictum est; et ita non est inconveniens, si ignis ille, cum agat in vi spiritualis agentis, in spiritum agat hominis vel dæmonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, dist. 1, quod animam sanctificant. Sed istud etiam non videtur sufficere : quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et sera secando lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quæ sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinæ justitiæ peccata vindicantis.

Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam;* Sap. ix, 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliqualiter aggravatur; sic autem spiritus hominis vel dæmonis igni corporea non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus

[1] Parm : « visus. »

[2] D. i, q. i, a. iv.

incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult; et hunc modum ponit Gregorius in IV *Dialog.*, ubi supra. Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit : « Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? » et hoc etiam Julianus Toletanus dixit, ut in *Littera* Magister dicit : « Si viventis hominis incorporeus spiritus detinetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur? » Augustinus etiam, XX, *De civit. Dei*, cap. x, col. 724, t. VII, dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale et hoc corporale, et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo pœnam ; et ex illa conjunctione concipit horrorem.

Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur ; ut scilicet dicamus, quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum ; sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum ; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius ; et sic anima ignem ut noxium sibi videns, ab igne cruciatur ; unde Gregorius in IV *Dialog.*, omnia ista per ordinem tangit, ut ex præmissis auctoritatibus [1] ejus patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo ; unde etiam alium modum ponit determinando in lib. *De civit. Dei*, ut ex dictis patet. Vel dicendum, quod Augustinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia ; non enim affligeretur, nisi ignem ut noxium sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens ; sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit nobilior igne ; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus et Boetius loquuntur de illa actione per quam patiens transmutatur in naturam agentis ; talis autem non est actio ignis in animam ; et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quod ignis in animam non agit per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet ; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod aliquid videtur ; cum illud quod videtur nullo modo intellectui possit esse contrarium, inquantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, inquantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum, non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo ; et sic anima videndo ignem affligitur.

Ad sextum dicendum, quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non sit aliquis tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis ; sicut etiam motor cæli cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit cœlum, ipsum movens per modum quod dicitur contristans tangere, sicut dicitur in I *De generatione*, text. 45 ; et hujusmodi modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem vel ad exercitium electorum.

[1] Parm : « ex dictis. »

Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni ut eis in pœnam præparatum; unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est; ubicumque sunt, ab igne inferni affliguntur; sicut et captivi etiam extra carcerem existentes quodammodo a carcere affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum in nullo minuitur nec quantum ad præmium essentiale, neque quantum ad accidentale, si aliquando extra cœlum empyreum sint, quod quodammodo in gloriam eorum cedit; ita etiam in nullo minuitur pœna damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ad tempus ponantur; et hoc est quod dicit *Glossa*[1] super illud Jacob. III : *Inflammat rotam nativitatis etc.* : « Diabolus ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum fert tormenta suarum flammarum. » Objectio autem procedit ac si ignis corporeus affligeret spiritus immediate, sicut affligit corpora.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Omnes ad ætatem eamdem resurgent etc. » Hoc intelligendum est non quantum ad mensuram corporis, sed quantum ad perfectionem corporis.

« Triginta enim duorum annorum et trium mensium erat ætas Christi. » Hoc intelligendum est secundum illam opinionem quæ ponit Christum in principio trigesimi anni nondum completi baptizatum fuisse. Sed secundum opinionem Chrysostomi, *Hom.* x *in Matth.*, col. 414, t. XI, qui ponit quod Christus, cum baptizatus fuit, erat triginta annorum, et inceperat trigesimum primum, oportet dicere, quod Christus triginta tribus annis et tribus mensibus vixerit : tribus enim annis prædicavit, et mensibus quasi tribus.

« Non est autem fas dicere, quod in resurrectione accedat corpori magnitudo. » Sed contra hoc videtur. Nani et gigantes resurgent in quantitate quam hic habuerunt. — Et dicendum, quod hoc intelligendum est de quantitate quam hic habuerunt vel habituri essent natura non errante per superabundantiam vel defectum.

« Sed in quemlibet pulverum ac cinerem resolvatur etc. » Sciendum, quod hæ resolutiones quæ in *Littera* tanguntur, distribuuntur hoc modo. Primo enim accipit illa in quæ corpus humanum proximo resolvitur; unde quantum ad partes grossas et terrestres ponit « pulverem et cinerem; » ut in pulverem dicatur resolvi, inquantum exsiccatur per congelationem humidi ex frigore agente; in cinerem vero, inquantum exsiccatur per extractionem humidi a calore agente. Sed quantum ad partes subtiles et aereas « halitus » ponit et « auras; » ut halitus referatur ad vapores humidos, qui ab humano corpore resolvuntur; aura autem ad fumos siccos qui sunt materia venti, qui proprie aura dicitur. Deinde vero ponit illa in quæ primo resolvitur. Hæc autem vel sunt sensibilia, vel insensibilia. Si insensibilia, sic tangit substantias in hoc quod dicit : « In quamcumque aliorum corporum substantiam; » et elementa in hoc quod dicit : « in ipsa elementa. » Si autem sunt sensibilia, sic tangit alia, bruta et homines, in hoc quod dicit : « In quorumcumque animalium et hominum cibum carnemque mutetur; » ut cibus pertineat ad id quod est in via transmutationis humani corporis in substantiam prædictam; quod vero dicit carnem, pertineat ad terminum transmutationis prædictæ.

« Illi animæ in puncto temporis reddit[2] quæ illam primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit. » Exponendum est « primitus » non solum quod est prius tempore, sed quod est principalius, ut ex dictis patet : alias oporteret dicere, quod costa de qua formata est mulier, in Adam resurgeret, cujus anima primo fuit animata; resurget tamen in Eva, quia in ea principalius fuit, ut scilicet pertinens ad perfectionem individui, non solum ad perfectionem speciei, sicut fuerat in Adam.

« Resurgent quidem sanctorum corpora sine ullo vitio etc. » Ista quæ hic ponuntur, hoc modo differunt, ut « vitium » pertineat ad intemperantiam humorum, aut indispositionem inferiorum partium; « deformitas » autem ad dispositionem partium exteriorum : « corruptio vero » ad diminutionem, ut si corpora sine aliquo membro resurgerent : « onus » autem ad indispositionem organorum

[1] Ex Beda, col. 27, t. IV.

[2] Supple : « Deus. Al. » « redditur. »

respectu virtutis motivæ; « difficultas » vero ad ipsius virtutis debilitatem.

« Et cruciabit damnatorum corpora hominum vel dæmonum etc. » Hoc dicit Augustinus secundum opinionem quæ ponit dæmones habere corpora naturaliter sibi unita.

« Profiteri animam posse habere similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum, quisquis renuit, potest negare animam esse quæ in somnis videt vel ambulare se, vel sedere etc. » Non est intelligendum, quod anima separata habeat similitudinem corporis, et membrorum corporalium realiter, sicut Apollinaris [1] posuit; sed solummodo per modum apprehensionis vel intellectivæ, vel etiam imaginariæ, ut quidam volunt.

« Neque enim non sentiunt etc. » Hoc potest exponi, ut « sentire » non accipiatur pro actu exteriori sensus, sed pro actu intellectus, secundum quod intellectus quandoque sensus dicitur.

« Quæri ac disputari potest, quando incipit homo in utero vivere. « De hoc aliqua dicta sunt [2] in III lib., ubi de conceptione dominici corporis agebatur. « Ac non potius duos, quod futurum erat, si gemini nascerentur, resurrecturos æstimemus. » Hoc non dicit Augustinus : quia ex quo habebat principalia membra duplicia, sicut duo capita et duo corda, manifestum erat quod duæ animæ inerant; et ita duo homines erant, sed conjuncti per errorem naturæ.

DISTINCTIO XLV.

De suffragiis defunctorum.

Præterea sciendum est, quod « omnes animæ, » ut ait Augustinus, trac. XLIX in *Joan.*, § 10, col. 1751, t. III, cum de hoc sæculo exierint, diversas habent receptiones : bonæ habent gaudium, malæ vero tormenta. Sed cum facta fuerit resurrectio; et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur. Ex his ostenditur quod majus erit gaudium sanctorum in resurrectione et post, quam fuerit ante; et quod diversa receptacula habebunt animæ sanctorum; de quibus idem Augustinus ait in *Ench.*, cap. CIX, col. 283, t. VI : « Tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est vel requie vel ærumna, pro eo quod sortita est in carne dum viveret.

De diversis animarum receptaculis.

« Neque negandum est, ut ait Augustinus, ibid., cap. CX, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatori offertur, vel eleemosynæ fiunt in Ecclesia. Sed hæc eis tantum prosunt qui cum viverent, hæc sibi ut postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam vivendi modus nec tam bonus, ut non requirat ista post mortem, nec tam malus, ut ei non prosint ista post mortem. Est vero talis in bono ut ista non requirat; et est rursus talis in malo, ut nec hic valeat, cum hæc vita transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam quispiam gravari vel relevari. Nemo autem speret quod hic neglexit, cum obierit, apud Deum promereri. Non ergo ista quæ pro defunctis commendandis frequentat Ecclesia, illi apostolicæ sunt adversa sententiæ, qua dictum est, II Corinth. V, 10 : *Omnes stabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque secundum ea quæ per corpus gessit*, scilicet bona : quia etiam hoc meritum sibi quisque, cum in corpore viveret, comparavit, ut possent ei ista prodesse. Non enim omnibus prosunt; et quare non, nisi propter differentiam vitæ, quam quisque gessit in corpore? Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis sunt propitiationes. Sed pro valde malis etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, tamen qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus vero prosunt, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel certe ut tolerabilior sit ipsa damnatio. » Et serm. CLXXII, c. II, col. 936. t. V : « Orationibus ergo sanctæ Ecclesiæ, et sacrificio salutari, et eleemosynis quæ pro eorum spiritibus offeruntur, non est dubium mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum tota observat Ecclesia, ut pro eis qui in communione corporis et sanguinis Domini defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Non est ergo ambigendum ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerunt ante mortem ut possint eis hæc utilia esse post mortem. Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis officia impenduntur, cujus dum hic essent, pignore caruerunt, non misericordiam sibi thesaurizantes, sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis aliquid boni

[1] Parm. : « Apollinarius »

[2] Dist. III.

operantur sui, sed eorum meritis præcedentibus consequentia ista redduntur. Nam istam quisque finiens vitam, nisi quod in ea meruerit, non poterit habere post eam. » Ecce quibus et qualiter prosint illa quæ pro defunctis frequentat Ecclesia. Mediocriter malis suffragantur ad pœnæ mitigationem, mediocriter bonis ad plenam absolutionem : qui non habent tantæ perfectionis merita, ut non indigeant juvari per pauperes, quorum est regnum cœlorum, quos sibi fecerunt amicos de mammona iniquitatis ; quorum tanta est perfectio, ut his adjutoriis non indigeant, quales sunt Apostoli et martyres. Ut enim ait Augustinus, serm. CLIX, c. I, col. 868, t. V, injuria est pro martyre orare in Ecclesia, cujus nos debemus orationibus commendare ; pro aliis autem defunctis oratur.

De officiis sepulturæ.

De pompis vero exequiarum idem Augustinus ita dicit serm. CLXXII, c. II, col. 936, t. V : « Pompa funeris, agmina exequiarum, sumptuosa diligentia sepulturæ, vivorum sunt qualiacumque solatia, non adjutoria mortuorum. Et lib. I *De civ. Dei*, cap. XII, col. 26, t. VII : « Quia si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis vel nulla. Præclaras exequias in conspectu hominum purpurato illi diviti exhibuit turba famulorum ; sed multo clariores in conspectu Domini ulceroso illi pauperi ministerium exhibuit Angelorum ; qui eum extulerunt non in marmoreum tumulum , sed in Abrahæ gremium. Sit tamen cura mortuos sepeliendi, et sepulcra construendi : quia hæc in Scripturis sanctis inter bona opera deputata sunt ; nec solum in corporibus Patriarcharum, aliorumque sanctorum, sed etiam in ipsius Domini corpore qui ista fecerunt laudati sunt. Impleant igitur homines erga suos officia postremi muneris, et sui humani lenimenta mœroris ; verum illa quæ adjuvant spiritus defunctorum, scilicet oblationes et orationes, multo observantius procurent.

De duobus bonis, quorum alter plura post mortem habet auxilia.

Solet moveri quæstio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter, sed mediocriter, bonis, qui prædictis suffragiis indigent, et meruerunt pariter post mortem juvari : pro altero vero, id est pro divite, speciales et communes fiunt orationes, multæque eleemosynarum largitiones ; pro paupere vero non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quæritur ergo, an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus. Si enim pariter juvatur, non ei redditur secundum merita : meruit enim pariter juvari, quia pariter boni extiterunt. Si vero tantum suffragii consequitur quantum dives, quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo facta? Sane dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia ; et tamen profuerunt diviti specialia: non quidem ad illud, vel majus aliquid, sed ad idem ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem.

Quibus suffragiis juvabuntur mediocriter boni qui in fine invenientur.

Sed iterum quæritur de aliquo mediocriter bono, qui talibus indigens suffragiis in ipso consummationis sæculi articulo cum reliquis migravit, si salvus fuit : pro eo non offertur ulterius sacrificium, vel oratio, vel eleemosyna, nec habebat tantæ perfectionis merita, quæ his suffragiis non egeret : numquid ergo salvabitur? Æstimo eum quasi per ignem transeuntem salvari meritis et intercessionibus cœlestis Ecclesiæ, quæ pro fidelibus semper intercedit voto et merito, donec impleatur Christus.

Quomodo sancti glorificati audiunt preces supplicantium, et quomodo intercedunt pro nobis ad Dominum.

Sed forte quæris : Numquid preces supplicantium sancti audiunt, et vota postulantium in eorum notitiam perveniunt? Non est incredibile animas sanctorum qui in abscondito faciei Dei veri luminis illustratione lætantur, ipsius contemplatione ea quæ foris aguntur intelligere, quantum vel illis ad gaudium, vel nobis ad auxilium pertinet. Sicut enim Angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostræ innotescunt in Verbo Dei quod contemplantur : unde et dicuntur Angeli orationes et vota nostra offerre Deo, non quia Deum doceant, sed quia ejus voluntatem super eis consulunt. Unde Augustinus, lib. *De orando Deo*, seu *Epist.* CXXX, cap. IX col. 501, t. II : « Angelis qui sunt apud Deum, innotescunt petitiones nostræ, ut quodammodo eas offerant Deo, et de his eum consulant, et quod Deo jubente implendum esse cognoverint, hoc nobis evidenter vel latenter reportent. Unde et Angelus hominibus ait, Tob. XII : Cum oraretis, orationem vestram obtuli Deo. Ad omnia quidem [1] scienda sufficit Deo sua perfectio : habet tamen nuntios, id est Angelos, non qui ei quæ nescit annuntient ; non enim sunt ulla quæ nesciat : sed bonum eorum est de operibus suis ejus consulere veritatem ; et hoc est quod ei dicuntur nonnulla nuntiare, non ut ipse ab eis discat, sed ut ab eo ipse per Verbum ejus sine corporali sono nuntient quod voluerit, ab eo missi ad quos voluerit, totum ab illo per illud Verbum ejus audientes, id est in ejus veritate invenientes, quod sibi faciendum, quid, quibus, et quando nuntiandum sit. Nam et nos orantes eum, non eum docemus : quia *novit*, ut ait Verbum ejus, Matth. VI, *Pater vester quid vobis necessarium sit, priusquam petatis ab eo* ; nec ista tempore cognovit, sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos, et de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, sine initio ante præscivit. Non ergo dicitur [2] Angelus orationes nostras offerre Deo, quasi Deus tunc noverit quod velimus, et quo indigeamus, qui omnia antequam fiant, sicut et postquam facta sunt, novit ; sed quia necesse habet rationalis creatura temporales causas ad æternam veritatem referre sive petendo quid erga se fiat, sive consulendo quid faciat. »

[1] Aug. *De Trinit.*, l. XV, c. XIII, col. 1075, t. VIII.

[2] Aug. ep. CXX, c. XXIX, col. 568, t. II.

Quod dictum est de Angelis, attribuit sanctis animabus.

« Si autem Angeli a Deo per Verbum ejus discunt petitiones nostras, et quid de his implendum sit, et quid non; cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contemplantium, in ejus veritate intelligere preces hominum, et quæ implendæ sint, vel non? Inde est quod Deus dicitur exaudire preces quorumdam, non solum quando effectui mancipat, sed etiam quando innotescit curiæ Angelorum et sanctarum animarum quid inde futurum sit vel non; et quod cognoscunt in Dei voluntate esse, volunt et ipsi. Adeo enim supernæ voluntati addicti sunt, ut nihil præter ejus voluntatem queant velle. Intercedunt ergo ad Deum pro nobis sancti, et merito, dum illorum merita suffragantur nobis, et affectu, dum vota nostra cupiunt impleri : quod tamen non faciunt, nisi in voluntate Dei implenda didicerint. Oramus ergo ut intercedant pro nobis, id est merita eorum nobis suffragentur, et ut ipsi velint bonum nostrum : quia eis volentibus Deus vult, et ita fiet. » Ex præmissis constat, quod cum quibusdam misericordius agit Deus quam eorum peccata meruerint, scilicet cum mediocriter malis, qui suffragiis Ecclesiæ juvantur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de his quæ ad resurrectionem pertinent, hic incipit determinare de his quæ pertinent ad remunerationem vel punitionem resurgentium : et dividitur in partes duas : in prima enim determinatur de remuneratione et punitione quæ præcedit judicium generale; in secunda de illa quæ judicium generale sequitur, dist. XLVII, ibi : « Solet etiam quæri, qualiter dabitur judicii sententia. » Prima autem dividitur in duas : in prima determinat de remuneratione vel punitione animarum ante diem judicii, et resurrectionem; in secunda ostendit qualiter secundum justitiam et misericordiam Dei prædicta dispensetur, distinct. XLVI, ibi : « Sed quæritur hic de valde malis etc. » Prima dividitur in duas : primo ostendit quomodo animæ post mortem diversa receptacula habebunt pro diversitate meritorum; in secunda determinat qualiter animæ post mortem certis receptaculis distributæ juvari possunt orationibus aliorum, ibi : « Neque negandum est, ut ait Augustinus, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari. » Et hæc pars dividitur in partes duas : in prima ostendit qualiter mortui juvantur suffragiis vivorum; in secunda inquirit, quomodo vivi juvantur precibus mortuorum sanctorum, ibi : « Sed forte quæris : Numquid preces supplicantium sancti audiunt? » Prima autem dividitur in duas : in prima determinat de illis mortuis pro quibus suffragia fiunt, quando eis prosunt; in secunda inquirit, utrum prosint eis pro quibus non fiunt, ibi : « Solet moveri quæstio de duobus etc. » Prima dividitur in duas : in prima dicit quæ sunt illa quæ facta a vivis, prosunt mortuis; in secunda quæ sunt illa quæ non prosunt, ibi : « De pompis vero exequiarum idem Augustinus ita dicit. »

« Solet moveri quæstio de duobus etc. » Circa hoc duo facit : primo inquirit de illis pro quibus suffragia non fiunt statu præsentis Ecclesiæ durante ; secundo de illis pro quibus non fient[1] præsenti Ecclesia deficiente, ibi : « Sed iterum quæritur de aliquo mediocriter bono. »

« Sed forte quæris : Numquid preces supplicantium sancti audiunt ? » Hic ostendit quomodo suffragia mortuorum sanctorum vivis prosunt ; et circa hoc tria facit : primo enim proponit quod intendit ; secundo confirmat propositum per similitudinem Angelorum , ibi : « Sicut enim Angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostræ innotescunt in Verbo Dei ; » tertio concludit intentum, ibi : « Si autem Angeli a Deo per Verbum ejus discunt petitiones nostras..., cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contemplantium, in ejus veritate intelligere preces hominum ? »

QUÆSTIO I

Hic tria quæruntur. Primo de receptaculis animarum post mortem. Secundo

[1] Parm. : « pro quibus fiunt. »

de suffragiis mortuorum. Tertio de orationibus sanctorum.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrum animabus post mortem aliqua receptacula assignentur; 2° de differentia receptaculorum: 3° de numero eorumdem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum animabus post mortem receptacula assignentur[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in libro *De hebdom. Pat. lat.* t. LXIV, col. 1311, « Communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse; » cui concordat quod Augustinus dicit in XII *super Genes. ad litteram*, c. XXXII, col. 480, t. III: « Cito quidem responderim, ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore. » Sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

2. Præterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animæ separatæ, sicut et quælibet spirituales substantiæ, indifferenter se habent ad omnia loca: non enim potest dici quod cum aliquibus corporibus conveniant, et cum aliis differant; cum ab omnibus conditionibus corporalibus sint penitus remotæ. Ergo eis determinata receptacula non sunt assignanda.

3. Præterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem nisi quod cedat in pœnam vel præmium. Sed corporalis locus non potest eis esse in pœnam vel in præmium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra, cælum empyreum locus corporalis est; et tamen ipsum factum mox sanctis Angelis est repletum, ut Strabus dicit in *Glossa ord.* super illud, *Creavit Deus cœlum etc.*, col. 68, t. I. Cum ergo Angeli sint incorporei, sicut et animæ separatæ; videtur etiam quod separatis animabus sint certa receptacula assignanda. Ergo etc.

Præterea, hoc patet per hoc quod Gregorius in IV *Dialog.*, cap, XL, col. 296, t. III, narrat, animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Paschasio, quem Germanus Capuanus Episcopus in balneis invenit, et de anima Theodorici regis, quam, cap. XXX, col. 368, dicit ad gehennam fuisse perductam. Ergo animæ post mortem habent certa receptacula.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod statim post mortem nullæ animæ deducantur ad cælos, vel ad infernum, Quia super illud Psalm. XXXVI, 10, *adhuc pusillum, et non erit peccator* dicit *Glossa* [2], quod sancti liberantur in fine vitæ: post hanc tanmen vitam non ibi erunt sancti, quibus dicetur: *Venite benedicti Patris mei.* Sed illi sancti erunt in cælo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad cælum.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir* cap. CIV, col. 283, t. VI, « quod tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est requie vel ærumna. » Sed hæc abdita receptacula non possunt intelligi cælum et infernus; quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animæ cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem et post resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Præterea, major est gloria animæ quam gloria corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major lætitia singulorum ex communi gaudio, ut pat etHebr. XI. super illud: *Deo pro nobis melius *aliquid providente etc.*; ubi dicit *Glossa interlin.*: « Ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. » Ergo multo fortius et gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur. * *Melius aliquid.*

4. Præterea, pœna et præmium quæ per sententiam judicii redduntur, judicium præcedere non debent. Sed ignis inferni et gaudia paradisi dabuntur hominibus per sententiam Christi judicantis in ultimo judicio, ut patet Matth. XXV.

[1] 3. p. *Summ. theol.*, q. LII, a. II in corp.

[2] Ex Aug., col. 361, t. IV.

Ergo ante diem judicii nullus ascendit ad cœlum, vel descendit ad inferos.

Sed contra est quod dicitur II Corinth. v, 1 : *Si terrena* * *nostra habitatio dissolvatur domum habemus non manufactam conservatam in cœlis.* Ergo dissoluta carne homo habet mansionem quæ in cœlis fuerat [1] ei conversata,

Præterea, Philip. I, 23, dicit Apostolus: *Cupio dissolvi* **, *et esse cum Christo* : ex quo sic arguit Gregorius in IV *Dialog.*, xxv, col. 356. t. III : « Qui ergo Christum in cœlo esse non dubitat, nec Pauli animam esse in cœlo negat. » Sed non est negandum Christum esse in cœlo, cum sit articulus fidei. Ergo nec dubitandum est animas sanctorum ad cœlos ferri. Quod etiam aliquæ ad infernum descendant post mortem statim, patet Luc. xvi, 22 : *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno.*

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod animæ in paradiso vel in inferno existentes egredi non valeant. Augustinus enim dicit in lib. *De cura pro mortuis agendo*, cap. xiii, col. 604, t. VI : « Si rebus viventium interessent animæ mortuorum, ut de aliis taceam, me ipsum pia mater nulla nocte desereret, quæ terra marique secuta est ut mecum viveret ; » et ex hoc concludit quod animæ defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis non exeunt.

2. Præterea, in Psalm xxvi, 4, dicitur *Ut* *** *habitem in Domo domini omnibus diebus vitæ meæ;* et Job vii, 9 : *Qui descendit* **** *ad inferos, non ascendet.* Ergo tam boni quam mali a suis receptaculis non exeunt.

3. Præterea, receptacula, ut est dictum, animabus post mortem dantur in præmium vel in pœnam. Sed post mortem neque præmia sanctorum minuuntur, neque pœnæ damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

Sed contra est quod dicit Hieronymus *Contra Vigilantium, Pat. lat.* t. XXIII, col. 344, sic eum alloquens : « Ais enim vel in sinu Abrahæ, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas Apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis, cum voluerint, adesse præsentes ; » et ita « tu Deo leges ponis, tu Apostolis vincula injicies, ut usque ad diem judicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est Apoc. cap. xiv, 4. : *Sequuntur agnum quocumque ierit.* Sed agnus ubique est. Ergo et hi qui cum agno sunt ubique esse credendi sunt. Ridiculum ergo est dicere, quod animæ mortuorum a suis receptaculis non recedant.

Præterea, Hieronymus ibidem arguit sic : « Cum diabolus et dæmones toto vagentur orbe, et celeritate nimia ubique præsentes sint ; martyres post effusionem sanguinis ara operientur inclusi, et inde exire non poterunt ? » Ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod sua receptacula interdum exeant, cum non habeant majorem damnationem quam dæmones, qui ubique discurrunt.

3. Præterea, idem probari potest per Gregorium in IV *Dialog.* t. III, ubi narrat de multis mortuis quod viventibus apparuerunt.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem quod quamvis substantiæ spirituales secundum esse suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in III *De Trinit.* cap. iv, col. 873, t. VII, et Gregorius in IV *Dialog.*, cap. vi, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 328; et ideo est quædam convenientia substantiarum spiritualium ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur ; unde etiam philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formæ vel determinati motores ; determinantur tamen eis quædam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradus dignitatis eorum, in quibus sunt quasi in loco, eo modo quo corporalia in loco esse possunt, secundum quod magis accedent ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem cælum Scriptura esse denuntiat ; et ideo animas quæ sunt in participatione perfecta Divinitatis, in cælo esse ponimus ; animas vero

[1] Parm. : « fuerit. »

quæ a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo noto nobis et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse ; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus cônvenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod duplex est convenientia vel similitudo. Una quæ est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt : et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest. Alia per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphoræ corporalium ad spiritualia transferuntur ; ut quod dicitur Deus esse sol, quia est principium vitæ spiritualis, sicut sol vitæ corporalis; et secundum hanc convenientiam quædam animæ quibusdam locis magis conveniunt, sicut animæ spiritualiter illuminatæ cum corporibus luminosis ; animæ vero obtenebratæ per culpam cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quæ conservantur a suis locis ; sed ipsæ animæ ex hoc quod cognoscunt se tali bus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel mœrorem; et sic locus cedit eis in pœnam vel in præmium.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur in locum suum, qui est finis motus ipsorum; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad prœmium vel pœnam, quæ sunt fines actionum ipsarum ; unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur ; ita statim animæ, soluto vinculo carnis, per quod in statu viæ detinebantur, præmium consequuntur vel pœnam, nisi aliquid impediat ; sicut interdum impedit consecutionem præmii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam præmii vel pœnæ ; statim ut anima a corpore absolvitur, vel in infernum demergitur, vel ad cælum evolat, nisi impediatur aliquo reatu quo oportuit evolationem differri, ut prius animam purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ manifeste attestantur, et documenta sanctorum patrum ; unde contrarium pro hæresi est habendum, ut patet IV *Dial.* [1] cap, xxviii., *Pat. lat.* t. LXXVIII, col. 365, et in lib. *De eccl. dogmatibus*, cap. xlvi, col, 1220, t. VIII, op Aug.

Ad primum ergo dicendum, quod *Glossa* seipsam exponit ; quod enim dicit : « Nondum erunt ubi erunt sancti, etc. » statim exponit subdens : « id est, non habebunt geminam stolam quam habebunt sancti in resurrectione. »

Ad secundum dicendum quod inter illa, abdita receptacula, de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computandi infernus et paradisus, in quibus animæ aliquæ ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore ; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animæ in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quamdam continuitatem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Act. xvii, 26, quod Deus *ex uno* [2] *fecit** *omne hominum genus*. Sed animas singillatim finxit ; unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, sicut quod simul glorificentur in corpore. Et præterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animæ ; unde majus detrimentum esset sanctis si gloria animæ differretur, quàm de hoc quod gloria corporis differtur ; nec posset hoc detrimentum gloriæ recompensari per ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

* *Fecit ex uno... genus hominum.*

Ad quartum dicendum, quod eamdem objectionem Gregorius IV *Dial.*, cap. xxv, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 357, proponit, et solvit : « Si, inquit, nunc in cælo sunt animæ sanctorum, quid est quod in die judicii pro justitiæ suæ retributione recipiunt? Et respondet : Hoc eis nimirum crescit in judicio, quod nunc animæ sola sui gloria retributione lætantur ; postmo-

[1] « Sicut electos beatitudo lætificat, ita credi necesse est quod a die exitus sui ignis reprobos exurat. »

[2] Al. : « ex limo. »

dum vero etiam corporum beatitudine perfruentur [1], ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. » Et eodem modo dicendum est de damnatis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod aliquem exire de inferno vel paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo ut simpliciter inde exeat, ut jam ejus locus non sit paradisus vel infernus : et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut [2] dicitur. Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus : et in hoc distinguendum est quid eis conveniat secundum legem naturæ, et quid eis conveniat secundum ordinem divinæ providentiæ [3] ; quia ut Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. xvi, col. 606, t. 6, « alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum ; alia sunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter fiant. » Secundum ergo naturalem cursum, animæ separatæ, receptaculis propriis deputatæ, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturæ homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur ; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinæ providentiæ aliquando animæ separatæ a suis receptaculis egressæ conspectibus hominum præsentantur, sicut Augustinus in prædicto libro, eodem cap. narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod aliquando de damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa quæ in IV *Dialog.* narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim viventes sancti in carne per donum gratiæ gratis datæ accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quæ non nisi divina virtute mirabiliter fiunt, quæ quidam signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt ; ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potestas animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt ; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, ut per sequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturæ ; nec tamen sequitur quod etiam si mortui possunt aut volunt viventibus apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes ; quia separati a carne vel omnino conformantur divinæ voluntati, ita quod non liceat eis nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur [4] : vel ita sunt pœnis oppressi, ut de sua miseria magis doleant, quam curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiso vel inferno egreditur simpliciter, et non quod non egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis [5] patet, secundum hoc locus animæ cedit in pœnam vel præmium, quod anima afficiatur ex hoc quod tali loco deputatur vel gaudendo vel dolendo. Hoc autem gaudium sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca prædicta fuerit : sicut Pontifici cum datur pro honore ut in cathedra sedeat in Ecclesia, non minuitur gloria quando a cathedra recedit ; quia etiam si actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quæ contra objiciuntur responderi oportet ; ad quorum primum dicitur, quod Hieronymus loquitur de Apostolis et martyribus secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriæ, et non secundum quod eis congruit ex debito naturæ. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quod simul sint in pluribus locis aut ubique, sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de dæmonibus et Angelis et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni et mali hoc officium sor-

[1] « Perfruuntur. »
[2] D. xlvi, q. ii, a. iii.
[3] Parm. : « justitiæ. »
[4] Ita etiam Mss. — Supplementum vero quæst. lxix, art. iii, ad 1 « invenitur. »
[5] D. xliv, q. iii, a. iii, q. 3.

tiuntur ut hominibus præsint vel ad custodiam vel ad exercitium; quod de animabus hominum dici non potest. Sed tamen secundum potestatem gloriæ animabus sanctorum hoc congruit quod possunt esse ubi voluerint; et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animæ sanctorum vel damnatorum præsentialiter adsint ubi apparent; non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo vel in vigilando operatione bonorum vel malorum spirituum ad instructionem vel deceptionem [1] viventium; sicut etiam vivi homines quandoque aliis apparent, et eis multa dicunt in somniis, cum tamen constet eos non esse præsentes, sicut Augustinus per multa exempla probat in libro *De cura pro mortuis agenda*, cap. etc, col. 600, t. VI.

ARTICULUS II.

Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahæ. Sicut enim dicit Augustinus, XII *super Genes. ad litteram*, cap. XXXIII, col. 481, t. III : « Nondum inveni inferos alicubi [3] in bono posuisse Scripturam. » Sed sinus Abrahæ in bono accipitur, ut ibidem subjungit Augustinus sic dicens : « Non in bono accipiendum [4] sinum Abrahæ, et illam requiem quo ab Angelis pius pauper sublatus [5] est, nescio utrum quisquam possit audire. » Ergo sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

2. Præterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahæ videtur Deus, ut patet per Augustinum, IX lib. *Confess.*, cap. III, col. 765, t. I, qui loquens de Nebridio dicit : « Quidquid illic est quod sinus Abraham vocatur, ibi Nebridius meus vivit; et infra : « Jam non ponit aures ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit quantum potest sapientiam pro aviditate sua sine fine felix. » Ergo sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

3. Præterea, Ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut Angeli animam defuncti in sinum Abrahæ deferant. Ergo videtur quod sinus Abrahæ non sit idem quod limbus.

Sed contra, sinus Abrahæ dicitur ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ductus est ad infernum, ut dicit *Glossa*, Job. XXX, 23, super illud : *Ubi constitua domus Dei viventis* * : « Infernus domus erat omnium viventium ante adventum Christi. » Ergo sinus Abrahæ idem est quod limbus.

* *Omni viventi.*

Præterea, Genes. XLII, 38, dicit Jacob filiis suis : *Deducetis canos meos cum dolore ad inferos.* Ergo Jacob sciebat in morte sua se ad inferos transferendum; ergo et eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahæ videtur esse aliqua pars inferni.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos extravit inde, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo cum illi quos liberavit, in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno; ergo limbus est idem quod infernus, vel pars inferni.

2. Præterea, Christus dicitur, in symbolo, descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum est idem quod infernus.

3. Præterea, Job XVII, 16 : dicitur : *In profundissimum inferni * descendent omnia mea.* Sed Job, cum esset vir sanctus et justus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod profundissimum inferni.

* *Infernum.*

Sed contra, in inferno nulla est redemptio. Sed a limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Præterea, Augustinus dicit, XII *super Genes. ad litteram*, cap. XXXIII, col. 481, t. III : « Quodammodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus, non video. » Sed anima Lazari

[1] Parm. : « destructionem. »
[2] III Sentent., dist. XXII, q. I, a. I, quæstiunc. 2.
[3] Al. : « alicui. »
[4] Al. : « accipiendo. »
[5] Al. : « ablatus. »

ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod limbus puerorum sit idem quod limbus patrum. Pœna enim debet respondere culpæ. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus pœnæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XCIII, col. 275, t. VI : « Mitissima est pœna puerorum qui cum solo originali decedunt. » Sed nulla est mitior pœna ea quam sancti patres habebant. Ergo idem est locus pœnæ utrorumque.

Sed contra, sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, et æterna in inferno ; ita et originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, et æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus patrum sint idem.

Utrum autem infernus et purgatorii locus sint idem, quæsitum est [1] supra.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei : quia *accedentem ad Deum oportet credere :* Herb. XI, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a cœtu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit ; et ideo requies illa quæ hominibus post mortem datur, sinus Abrahæ dicitur, ut patet per Augustinum, XII *super Genes. ad litteram*, cap. XXXIV, col. 482, t. III. Sed animæ sanctorum post mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt : quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes ; sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahæ ; potest etiam considerari quantum ad id quod eis de requie deerat ; et sic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni et sinus Abrahæ fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se ; et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahæ omnino diversum a limbo : quia ea quæ sunt unum per accidens, separari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono status sanctorum patrum, sinus Abrahæ dicebatur ; sed quantum ad id quod habebat de defectu [2], dicebatur infernus ; et sic nec sinus Abrahæ in malum accipitur, nec infernus in bonum ; quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahæ, ita et post Christi adventum, sed diversimode : quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahæ, unde ibi non videbatur Deus ; sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahæ, et nullo modo infernus ; et ad hunc sinum Abrahæ Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium ; et sic est intelligenda quædam *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV col. 316. quæ habetur Lucæ XVI, super illud : *Factum est ut moreretur mendicus etc.*, quæ sic dicit : « Sinus Abrahæ est requies beatorum pauperum, quorum est regnum cœlorum. »

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt ; aut secundum situm, aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis pœnas vel præmia recipiunt animæ. Si ergo consideretur limbus patrum et infernus secundum locorum qualitatem prædictam, sic non est dubium quod distinguuntur : tum quia in inferno est pœna sensibilis, quæ in limbo patrum non erat : tum etiam quia in inferno est pœna æterna ; sed in limbo patrum detinebantur sancti temporaliter tantum. Sed si considerentur quantum ad situm loci ; sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus, sit infernus et limbus ; ita tamen quod quædam superior pars inferni limbus patrum dicatur. Existentes enim in inferno, secundum diversitatem culpæ diversam sortiuntur et pœnam ; et

[1] Dist. XXI, q. I, a. I, quæstiunc. 2 in corp.

[2] Al. : « defectum. »

ideo secundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem et profundiorem locum obtinent in inferno; unde sancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpæ, supremum et minus tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod infernus et limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et in infernum descendisse, quando patres a limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Job non descendit ad infernum damnatorum, sed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum pœnalium, sed in comparatione ad alia loca, secundum[1] quod sub eodem includitur omnis locus pœnarum. Vel dicendum, sicut Augustinus solvit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXXIII, col. 481, t. III, de Jacob sic dicens : « Illud quod Jacob dicit ad filios suos : Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos : videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ne ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. » Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sit verbum magis timentis quam asserentis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem præmii vel pœnæ : pueris enim non adest spes beatæ vitæ quæ patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiæ refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque idem locus fuisse; nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres et pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat, secundum quod erat infectiva personæ : remanebat tamen impedimentum ex parte naturæ, pro qua nondum fuerat[2] plenarie satisfactum. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personæ et ex parte naturæ; et ideo pueris et patribus diversa receptacula assignantur.

[1] Parm. : « quia. »
[2] Al. : « fuit. »

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione personæ suæ, inter quos mitissimam pœnam habent qui solo originali peccato gravantur : sed adhuc est mitior pœna eorum quos non impedit a perceptione gloriæ defectus personæ, sed solus defectus naturæ, ut ipsa dilatio gloriæ quædam pœna dicatur.

ARTICULUS III.

Utrum debeant tot receptacula distingui.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus post mortem pro peccato, ita et pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum tantum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum.

2. Præterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed non locus in quo merentur vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Præterea, loca pœnalia debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum; scilicet originalis, venialis, et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula pœnalia.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse multo plura quam assignentur. Aer enim iste caliginosus est dæmonum carcer, ut patet II Petr. III; nec tamen computatur inter quinque receptacula, quæ a quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

5. Præterea, alius est paradisus terrestris, et alius paradisus cœlestis. Sed quidam post statum hujus vitæ ad paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et Elia dicitur. Cum ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

6. Præterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus[3] pœnalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali peccato, nullum receptaculorum assignatorum ei competet; constat enim quod in paradiso non esset, cum gratia careret; sed eadem

[3] Al. deest : « locus. »

ratione nec in limbo patrum; similiter nec in limbo puerorum, cum in limbo puerorum non sit pœna sensibilis, quæ tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi pœna temporalis, huic autem debetur pœna perpetua; similiter nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato caret. Ergo oportet ponere sextum receptaculum.

7. Præterea, diversæ sunt quantitates præmiorum et pœnarum secundum differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus culparum et meritorum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus punian.ur vel præmientur post mortem.

8. Præterea, animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet in IV *Dialog.* cap. LV, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 416. Sed peccaverunt in loco in quo nos habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula; et præcipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra[1] dixit Magister.

9. Præterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqaa pro quibus sunt digni pœna; ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona, pro quibus essent digni præmio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignantur aliquod receptaculum, in quo puniuntur antequam præmia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo et eadem ratione e contrario debet esse de illis qui in mortali peccato decedunt cum bonis operibus aliquibus.

10. Præterea, sicut patres retardabantur a plena gloria animæ ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet receptaculum nunc distingui ab eo in quo recipiuntur post resurrectionem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Ergo post mortem vel est in statu recipientis finale præmium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipientis finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est paradisus; vel quantum ad malum; et sic ratione actualis culpæ est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si autem est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda; vel hoc est propter defectum personæ; et sic est purgatorium, in quo detinentur animæ, ne statim præmium consequantur propter peccata qua commiserunt; vel propter defectum naturæ, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum contingit uno modo, sed malum multifarie, sicut patet per Dionysium, cap. IV *De div. nom.*, 38, col. 730, t. I, et per Philosophum in II *Ethic.*, cap. V; et propter hoc non est inconveniens si locus retributionis est unus, loca vero pœnarum sunt plura.

Ad secundum dicendum, quod status merendi vel demerendi est unus status, cum ejusdem sit posse mereri et demereri; et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet; vel ratione personæ, vel ratione naturæ tantum; et ideo illi culpæ respondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quod aer iste caliginosus non assignatur dæmonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur; primo enim deputatur eis ignis inferni, ut patet[2] Matth. XXV.

Ad quintum dicendum, quod paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quam ad statum recipientis pro meritis; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum, quod illa positio est impossibilis, ut in dist. II, dictum est; si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in æternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio tempo-

[1] Dist. XV.

[2] Al. deest: « patet. »

raliter puniatur, accidit ei inquantum gratiam habet adjunctam; unde si adjungatur mortali, quia est sine gratia, pœna æterna punietur in inferno. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur æternaliter puniri.

Ad septimum dicendum, quod diversitas graduum in pœnis vel præmiis non diversificat statum, secundum cujus diversitatem receptacula distinguuntur; et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod hoc quod animæ separatæ aliquando in loco nostræ habitationis puniuntur, non propter hoc est quod locus iste sit proprius locus pœnarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum pœnas videntes retrahamur a culpis. Quod autem animæ existentes in carne hic puniuntur pro peccatis, non pertinet ad propositum: quia talis pœna non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quæ debentur animæ post statum meriti vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quod malum non potest esse pure absque omni commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali; et ideo illi qui ad beatitudinem, quæ summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; et ideo non est simile: quia in inferno existentes præmium bonorum suorum recipere possunt inquantum bona præterita eis valent ad mitigationem pœnæ.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animæ consistit præmium essentiale; sed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter; et ideo carentia gloriæ animæ diversificat statum, non autem carentia gloriæ corporis; et propter hoc etiam idem locus, scilicet cœlum empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et conjunctis corporibus gloriosis; non autem idem locus debetur animabus patrum ante perceptionem gloriæ animæ, et post perceptionem ipsius.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de suffragiis mortuorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum suffragia quæ per unum fiunt, alii prodesse possint; 2° quibus prosint; 3° quæ suffragia prosint; 4° quantum prosint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum suffragia per unum facta alii prodesse possint.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia per unum facta alii prodesse non possint. Gal. VI, 8: *Quæ enim seminaverit homo, hæc et metet.* Sed si unus ex suffragiis alterius fructum consequeretur, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Præterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique retribuatur pro meritis; unde Psal. LXI, 13: *Tu reddes unicuique secundum * opera sua.* Sed justitiam Dei deficere impossibile est. Ergo impossibile est quod unus ex operibus alterius juvetur.

* *Juxta.*

3. Præterea, secundum eamdem rationem est opus meritorium et laudabile, quia scilicet inquantum est voluntarium, Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

4. Præterea, ad divinam justitiam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; immo, ut dicitur Ezech. XVIII, 20: *anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed contra est quod dicitur in Psal. CXVIII, 63: *Particeps ego sum omnium timentium te etc.*

Præterea, omnes fideles per caritatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiæ membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex meritis alterius juvari.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod mortui non possunt juvari ex operibus vivorum. Primo per hoc quod dicit Apostolus, II Corinth. V: *Omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi, ut recipiat * unusquisque propria corporis quæ gessit.* Ergo ex his quæ post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquibus operibus.

* *Referat .. corpori prout gessit.*

2. Præterea, hoc idem videtur ex hoc quod habetur Apocal. xiv, 13 : *Beati mortui qui in Domino moriuntur;* et subdit : *Opera enim illorum sequuntur illos.*

3. Præterea, proficere ex aliquo opere est solum in via existentis [1]. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de eis hoc intelligitur quod legitur Job xix, 8 : *Semitam meam circumsepsit, et transire non possum.* Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Præterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. xi. Ergo suffragia vivorum mortuis non prosunt.

Sed contra est quod habetur II, Mach. xii, 46 : *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Sed hoc esset inutile nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. i, col. 593, t. VI : «Non parva est universæ Ecclesiæ, quæ in hac consuetudine claret, auctoritas, ut in precibus sacerdotis quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum etiam habeat commendatio mortuorum.» Quæ quidem consuetudo ab ipsis Apostolis inchoavit, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum, § 3, col. 250. t. II, sic dicens : «Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris et sacri Apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt.» Quod etiam patet per Dionysium in ult. cap. cael. Hierar., col. 551, t. I, ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur; ubi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia per peccatores facta mortuis non prosint. Quia, ut dicitur Joan. ix, 31 : *Peccatores Deus non exaudit* *. Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

* *Audit.*

2. Præterea, Gregorius in *Pastorali*, part. i cap. x, col. 23, t. III, dicit : « Cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. » Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur ; et ita talia [2] suffragia non prosunt.

3. Præterea, opus alicujus magis videtur esse fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

4. Præterea, omne opus meritorium oportet esset vivificatum, id est caritate informatum. Sed opera per peccatores facta, sunt mortua. Ergo non possunt per ea juvari mortui pro quibus fiunt.

5. Sed contra est quod nullus potest scire pro certo de altero, utrum sit in statu culpæ vel gratiæ. Si ergo illa tantum suffragia prodessent quæ fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire per quos suffragia conquireret suis defunctis ; et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

Præterea, sicut Augustinus dicit in *Littera*, secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod dum viveret, meruit, ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditiones ejus pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos vel per malos fiant.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia quæ a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam justitiam, ipse a debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

2. Præterea, unusquisque debet quod facit, facere meliori modo quo potest. Sed melius est juvare duos quam unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Præterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis æqualiter prodesset

[1] Al. : « est solum via exeuntis. »

[2] Parm. : « alia. »

sibi ut ei pro quo satisfacit; eamdem ratione æqualiter valebit et tertio [1], si pro eodem satisfacit simul; similiter et quarto et sic deinceps. Ergo unus posset una satisfactione pro omnibus satisfacere; quod est absurdum.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. XXXIV: *Oratio mea in sinu meo convertetur.* Ergo eadem ratione et suffragia quæ pro aliis fiunt, facientibus prosunt.

Præterea, Damascenus dicit, in sermone *De his qui in fide dormierunt.* § 18, *Pat. Græc. lat.* t. XCV, col. 263. « Quemadmodum unguento vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille scilicet participat unctionem, deinde sic perungit laborantem; sic quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi ipsi prodest, deinde proximo » Et sic habetur propositum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod actus noster ad duo valere potest. Primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statim beatitudinis. Secundo ad aliquid consequens statum, sicut [2] homo per aliquem actum meretur aliquod præmium accidentale, vel diminutionem pœnæ. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest; uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, ut [3] dictum est; quia meritum innititur justitiæ; sed orans impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum ergo, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quæ ego facio, aliquis mereatur vitam æternam; quia sors gloriæ redditur secundum mensuram [4] accipientis. Unusquisque autem ex suo actu disponitur, et non ex alieno; et dico dispositionem dignitatis ad præmium. Sed per viam orationis etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest; sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. Cum enim impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quæ potestati divinæ subsunt ordinate [5]. Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit. Vel propter communicantiam in radice operis, quæ est caritas in operibus meritoriis; et ideo omnes qui invicem caritate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque de bonis gaudebit alterius; et inde est quod articulus fidei ponitur Sanctorum communio. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint; unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata: unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad quidquid hujusmodi, quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod messio illa est perceptio vitæ æternæ, sicut habetur Joan. IV, 36: *Et qui metit... congregat fructum in vitam æternam.* Sors autem vitæ æternæ non datur alicui nisi pro operibus propriis: quia etiam si aliquis alteri impetret ut ad vitam æternam perveniat, nunquam tamen hoc fit nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: et similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, est quodammodo et meum; unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum caritate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem ejus ad actum: unde laus est ad aliquid, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. XII. Et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur bene dispositus vel male ad aliquid; inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius nisi per accidens, secundum quod ipse est aliquo modo illorum operum causa, auxilium vel consilium præbendo,

[1] Parm.: « ratio. »
[2] Parm. omittit: « sicut homo per aliquem actum meretur aliquod præmium, » et habet: « puta ad aliquem beatitudinem, vel dimissionem. »
[3] D. XV.
[4] Al.: « reddit mensuram. »
[5] Nicolai: « ordinata. »

vel inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui non solum considerata ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod sibi debetur, hoc directe justitiæ repugnat; sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiæ contrarium, sed justitiæ metas excedit; est enim liberalitatis. Non autem posset aliquis lædi ex malis alterius nisi aliquid ei de suo subtraheretur : et ideo non ita contingit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod caritas, quæ est vinculum uniens membra Ecclesiæ, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos qui in caritate decedunt; caritas enim vita corporis non finitur; I Corinth. xiii, 8; *Caritas nunquam excidit.* Similiter etiam mortui in memoria hominum viventium vivunt; et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest; et sic suffragia vivorum dupliciter mortuis prosunt, sicut et vivis; et propter caritatis unionem, et propter intentionem ad eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria in felicitatem, vel e converso; sed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vivit, meruit ut hæc ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quæ in corpore gessit. Vel dicendum, secundum Joannem Damascenum in sermone prædicto, quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quæ fiet in finali judicio, quæ erit æternæ gloriæ vel æternæ miseriæ, in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit. Interim autem juvari possunt vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela æternæ retributionis : quod patet ex hoc quod præmittitur: *Beati mortui qui in Domino moriuntur.* Vel dicendum, quod opera pro eis facta, sunt et quodammodo eorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis animæ post mortem non sint simpliciter in statu viæ, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, inquantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione : ideo simpliciter eorum via est circumsepta, ut non possint ulterius transmutari secundum statum felicitatis et miseriæ; sed quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari; quia secundum hoc adhuc sunt in via.

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen esse eorum communicatio quantum ad opera spiritualis vitæ, quæ est per caritatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in suffragiis quæ fiunt per malos, duo possunt considerari. Primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris : et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam æqualiter explent per quoscumque fiant; quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt. Alio modo quantum ad opus operantis; et sic distinguendum est. Quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari, ut est ejus; et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi nec alii : alio modo, inquantum est alterius : quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiæ, sicut sacerdos cum dicit in Ecclesia exequias mortuorum : et quia ille intelligitur facere cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium in xiii cap. *Cæl. hier.*, § 3, col. 299, t. I; inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, pro defunctis prosunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius. Opus enim instrumenti[1] est magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens quodcumque opus misericordiæ facit ex præcepto domini sui caritatem habentis. Unde si aliquis in caritate decedens præcipiat

[1] Sic cod. — alias ministeriis. Parm : « ministri. »

sibi suffragia fieri, vel alius præcipiat caritatem habens, illa suffragia valent defunctis, quamvis illi per quos fiant, in peccato existant. Magis tamen valerent, si in caritate essent; quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum erge dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideo secundum hoc digna est ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, scilicet quandoque peccatores petunt aliquid Deo acceptum : non enim justis solis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. v : non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia : et ideo Joan. IX, super illud, *Peccatores Deus non audit*, dicit *Glossa*, quod loquitur inunctus, idest non adhuc plene videns.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta; tamen ratione alterius, cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum contingit ex hoc quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem; et tamen alii qui non est indispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum inquantum est ejus, potest tamen esse vivum inquantum est alterius, ut dictum est.

Sed quia rationes quæ sunt in oppositum, videntur concludere quod non differat utrum quis suffragia procuret per bonos vel per malos ; ideo ad eas etiam est respondendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, tamen potest probabiliter æstimare ex his quæ exterius videt de homine : ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. VII.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur et ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujus valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria quæ gessit in vita : et sic loquitur Augustinus. Requiritur nihilominus qualitas operis, quæ prodesse debet : et hæc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo vel imperando.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo ut est expiativum pœnæ per modum cujusdam recompensationis, quæ in satisfactione attenditur; et hoc modo opus suffragii, quod reputatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum a debito pœnæ quod non absolvit facientem a debito pœnæ propriæ ; quia in tali recompensatione consideratur æqualitas justitiæ; opus autem istud satisfactorium ita potest adæquari reatui uni quod alteri non æquatur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo potest considerari inquantum est meritorium vitæ æternæ, quod habet inquantum procedit ex radice caritatis; et secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Primæ enim rationes procedebant de opere suffragii secundum quod est satisfactorium; sed aliæ secundum quod est meritorium.

ARTICULUS II.

Utrum suffragia prosint existentibus in inferno.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia prosunt exsistentibus in inferno, per hoc quod habetur II Mach. XII, 40 quod, *invenerunt sub tunicis interfectorum de donariis idolorum, a quibus lex prohibet Judæos ;* et tamen post subditur, quod *Judas duodecim millia drachmas argenti misit Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum*. Constat autem illos mortaliter peccasse, contra legem agentes, et ita in mortali peccato decessisse, et ita ad infernum esse translatos. Ergo in inferno existentibus suffragia prosunt.

2. Præterea, in *Littera* habetur ex verbis Augustini, quod quibus valent suffragia, vel ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio. Sed soli illi qui sunt in inferno, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. Præterea, Dionysius in ult. cap. *Eccl. Hierar.*, part. III, § 6, col. 562, t. I, dicit : « Si hic justorum orationes et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in his qui digni sunt, sacris orationibus

operantur tantummodo ? » Ex quo potest accipi, quod suffragia magis prosunt mortuis quam etiam vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus; cum quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali suffragia valent.

4. Præterea, in *Vitis Patrum* legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo, § 10, col. 255, t. II, refert quod Macarius inventa in via calvaria cujusdam defuncti, oratione præmissa quæsivit cujus caput fuisset, et caput dedit responsum, quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus, et tamen confessus est oratione Macarii se et alios juvari. Ergo suffragia Ecclesiæ etiam existentibus in inferno prosunt.

5. Præterea, Damascenus in eodem sermone,§. 16, *Pat. lat. græc. lat.* t. XCI col. 262, narrat, quod Gregorius pro Trajano orationem fundens audivit vocem sibi divinitus allatam [1] : « Vocem tuam audivi, et [2] veniam Trajano do ; » cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, testis est oriens omnis et occidens. Sed constat Trajanum in inferno fuisse : quia multorum martyrum necem amaram instituit, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia etiam valent existentibus in inferno.

Sed contra est quod dicit Dionysius, VII cap. Eccl. Hier. part III, § 7, col. 563, t. I : « Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine ; » et Commentator, ibidem, dicit, quod « peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis. » Ergo non valent existentibus in inferno suffragia.

Præterea, Gregorius dicit in XXXIV *Moral.*, cap. XIX, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 739. « Eadem causa est cur non oretur tunc » scilicet post diem judicii, « pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc causa est ut non oretur pro diabolo, angelisque ejus æterno supplicio damnatis [3] : quæ etiam nunc causa est ut non orent sancti pro hominibus infidelibus impiisque [4] defunctis : quia de eis utique, quos æterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum justi judicis conspectum orationis suæ meritum cassari refugiunt. » Ergo suffragia damnatis in inferno non valent.

Præterea, in *Littera* habetur ex verbis Augustini : « Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, a corpore exeunt, frustra illis a suis hujusmodi officia impenduntur. » Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo suffragia damnatis in inferno non prosunt.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam exsistentibus in purgatorio. Quia purgatorium pars quædam inferni est. Sed in inferno nulla est redemptio ; et Psal. VI, 6, dicit : *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio, non valent.

2. Præterea, pœna purgatorii est finita. Si ergo per suffragia aliquid de pœna dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia, quod tota tolletur, et ita peccatum remanebit totaliter impunitum; quod repugnare videtur divinæ justitiæ.

3. Præterea, ad hoc animæ in purgatorio detinentur, ut ibi purgatæ, puræ ad regnum perveniant. Sed non potest purgari anima nisi aliquid circa ipsam fiat. Ergo suffragia facta per vivos pœnam purgatorii non diminunt.

4. Præterea, si suffagia existentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quæ sunt ad eorum imperium facta. Sed hæc non semper valent; sicut si aliquis decedens disponit tot suffragia pro se fieri, quæ si facta essent, sufficerent ad totam pœnam abolendam. Posito ergo quod hujusmodi suffragia differantur quousque ille pœnam evasit, ita suffragia ei nihil proderunt : non enim potest dici quod ei prosint antequam fiant, postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia jam pœnam evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est quod dicitur in *Littera* ex verbis Augustini, quod suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali. Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo etc.

Præterea, Dionysius dicit in VII cap. Eccl. Hierar. *Pat. græc. lat.* t. III, col. 562, quod divinus sacerdos pro mortuis

[1] Al. : « illam. »
[2] Al. : « quod. »
[3] « Deputatis.... qui de eis utique. »
[4] Al. : « ipsique. »

orans, pro illis orat qui sancte vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia valent pueris in limbo existentibus. Quia illi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decens est ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Præterea, in *Littera* habetur ex verbis Augustini, quod suffragia Ecclesiæ pro non valde malis propitiationes sunt. Sed pueri non computantur inter valde malos, cum mitissima sit eorum pœna. Ergo suffragia Ecclesiæ eos juvant.

Sed contra est quod habetur in *Littera* ab Augustino, quod suffragia non porsunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt. Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo eis suffragia non prosunt.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquo modo prosunt sanctis existentibus in patria, per hoc quod quod habetur in collecta Missæ : « Sicut sanctis suis prosunt ad gloriam, » scilicet sacramenta, « ita nobis proficiant ad medelam. » Sed inter alia suffragia præcipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

2. Præterea, sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hostiæ, scilicet in calicem missa, significat eos qui in patria vitam beatam ducunt, ut supra [1] dictum est. Ergo suffragia Ecclesiæ prosunt etiam existentibus in patria.

3. Præterea, sancti non solum gaudent de bonis propriis, sed etiam de bonis aliorum ; unde Luc. xv, 10, dicitur : *Gaudium est * Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit, et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

* Erit coram.

4. Præterea, Damascenus [2] in *Sermone de dormientibus*, § 6. *Pat. græc. lat.* t. XCV, col. 251, inducens verba Chrysostomi : « Si enim gentiles, » inquit, « cum his qui abierunt, sua comburunt ; quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria, non ut favilla fiant et hæc velut illa, sed ut majorem hinc circumponas gloriam ; et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas ; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis. » Et sic idem quod prius.

Sed contra est quod habetur in *Littera* ex verbis Augustini : « Injuria est in Ecclesia orare pro martyre cujus non debemus orationibus commendari. »

Præterea, ejus est juvari cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiæ non juvantur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod circa damnatos in inferno fuit duplex opinio.

Quidam enim dixerunt in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes, quod post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiæ. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas quosdam dicebant esse valde malos ; qui scilicet sine fide et sacramentis Ecclesiæ decesserunt ; et talibus qui de Ecclesia non fuerunt, nec merito nec numero suffragia Ecclesiæ prodesse possunt. Alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesia fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes ; et talibus suffragia Ecclesiæ prodesse debent. Sed occurrebat eis quædam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum pœna inferni sit finita secundum intensionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis pœna illa auferetur ; quod est error Origenis ; et ideo hoc inconveniens multipliciter evadere voluerunt. Præpositivus enim dixit, quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quod a pœna tota redduntur immunes, non autem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii : tunc enim animæ iterato corporibus conjunctæ in pœnas inferni sine spe veniæ retruduntur. Sed ista opinio videtur divinæ repugnare providentiæ, quæ nihil in rebus inordinatum re-

[1] Dist. xii, q. i, a. iii, quæstiunc. 3 ad 4.

[2] Al. additur : « dicit. »

linquit. Culpa autem ordinari non potest nisi per pœnam ; unde non potest esse ut pœna tollatur, nisi prius culpa expietur; et ideo cum culpa [1] continue maneat in damnatis, eorum pœna nullatenus interrumpetur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes, quod hoc modo proceditur in diminutione pœnarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum, quæ cum sint finitæ, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo quarta illius quartæ, et iterum quarta illius quartæ, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt, quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars pœnæ, et per secundum pars aliqua remanentis secundum eamdem proportionem. Sed iste modus multipliciter defectivus invenitur. Primo, quia infinita divisio, quæ congruit continuæ quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri. Secundo, quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minus de pœna diminuat quam primum, si sit æqualis valoris. Tertio, quia pœna diminui non potest nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri nisi ea ablata. Quarto, quia in divisione lineæ tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile : corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile. Et sic sequeretur quod post multa suffragia pœna remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et ita non esset pœna.

Et ideo alii invenerunt alium modum. Altissiodorensis enim dixit, quod suffragia prosunt damnatis non quidem per diminutionem vel per interruptionem, sed per confortationem patientis ; sicut si homo portaret grave onus, et facies sua perfunderetur aqua ; sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest : quia aliquis plus vel minus æterno igne gravatur, ut Gregorius dicit, secundum meritum culpæ ; et inde est quod eodem igne, quidam plus, quidam minus, cruciantur. Unde cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius pœnam ferat. Est nihilominus et prædicta opinio præsumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria ; et vana, nulla auctoritate fulta ; et nihilominus irrationalis : tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum caritatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis : tum quia totaliter ad viæ terminum pervenerunt recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria. Quod enim adhuc restat de pœna vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non præbet, cum gloria essentialiter et radicaliter existat in anima ; et similiter miseria damnatorum ; et ideo non potest pœna eorum diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri, quantum ad præmium essentiale.

Sed tamen modus qui a quibusdam ponitur quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquomodo sustineri ; ut si dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem pœnæ vel interruptionem, vel quantum ad diminutionem sensus pœnæ ; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quæ eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent quod pro eis nullam curam haberent vivi [2] : quæ materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem : quia, ut Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. XIII, col. 605, t. VI, quod præcipue de damnatis verum est, « ibi sunt spiritus defunctorum ubi non vident quæcumque agunt aut eveniunt in ista vita hominibus ; » et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum ; quod est verbum omnino incertum.

Unde tutius est simpliciter dicere, quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex auctoritatibus inductis apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea [3] deferrent ; sed ea acceperunt ut victores quæ eis jure belli debebantur ; et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt ; unde non fuerunt in inferno damnati ; et sic suffragia eis prodesse poterant. Vel

[1] Al. deest : « culpa. »
[2] Al. deest : « vivi. »
[3] Al. : « eis. »

dicendum secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato pœnituerunt, secundum illud Psal. LXXVII, 34 : *Cum occideret eos, quærebant eum.* Et hoc probabiliter potest æstimari; et ideo oblatio pro eis fuit facta.

Ad secundum dicendum, quod damnatio in verbis illis large accipitur pro quacumque punitione, ut sic includat et pœnam purgatorii : quæ quandoque totaliter per suffragia expiatur; quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit auxiliari sibi, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpæ mortalis in statum gratiæ, quod de mortuis dici non potest : et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad quartum dicendum, quod illud adjutorium non erat in hoc [1] quod pœna eorum diminueretur; sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quod eo orante concedebatur eis ut mutuo se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant; sicut et dæmones gaudere dicuntur dum homines ad peccata pertrahunt, quamvis per hoc eorum pœna nullatenus minuatur, sicut nec minuitur gaudium Angelorum per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod de facto Trajani hoc modo potest probabiliter æstimari, quod precibus Beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a pœna; sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse. De omnibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum præsentem justitiam propriorum meritorum; secundum autem superiores causas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat de eis aliter disponendum. Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter a reatu pœnæ æternæ absoluta; sed ejus pœna fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia; quia alia sunt quæ lege communi accidunt, et alia quæ singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur; sicut « alii sunt humanarum limites rerum, alia divina signa virtutum, » ut Augustinus dicit in lib, *De cura pro mortuis agenda*, cap. XVI, col. 606, t. VI.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis quæ non fuerat plene in corpore consummata; et ideo, quia, sicut ex prædictis patet, et ex his quæ supra [2] dicta sunt, opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivis sive mortuis; non est dubium quin suffragia per vivos facta, existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio quantum ad illos qui sunt finaliter tali pœnæ deputati. Vel dicendum, secundum Damascenum in sermone de dormientibus, quia hujusmodi auctoritates exponendæ sunt secundum causas inferiores, scilicet secundum exigentiam meritorum eorum qui pœnis deputantur; sed secundum divinam misericordiam, quæ vincit humana merita, ad preces justorum aliter quandoque disponitur quam sententia prædictarum auctoritatum contineat. « Deus autem mutat sententiam, sed non consilium, » ut dicit Gregorius [3], unde etiam Damascenus, *Serm. de his qui in fide dormierunt*, § 14, *Pat. græc. lat.* t. XCV, col. 262, ponit ad hoc exempla de Ninivitis Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis pœna in purgatorio existentium annihiletur : non tamen sequitur quod peccata remaneant impunita; quia pœna unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quod purgatio animæ per pœnas purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriæ : et quia per pœnam quam unus sustinet pro alio, potest rea-

[1] Al. deest : « in hoc. »
[2] Dist. XX.
[3] *Moral.* lib. XVI, cap. X, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 1127 : « Deus etsi plerumque mutat sententiam, consilium numquam. »

tus alterius expiari, ut dictum est; non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quod suffragia ex duobus valent; scilicet ex opere operante, et ex opere operato. Et dico opus operatum non solum Ecclesiæ sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, præmium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii, quæ erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum quæ est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum antequam suffragia fiant, et si prius contingat ipsum a pœna purgari, quantum ad hoc fraudabitur suffragiorum fructu; quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; pœna autem purgatorii temporalis est; quamvis quantum ad retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt a statu gratiæ; unde cum per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis præmii vel pœnæ; suffragia vivorum pueris in limbo existentibus prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit hujusmodi quod pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animæ puerorum in limbo existentes sunt in tali statu quod juvari non possunt : quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt; quod patet ex hoc quod præmittitur : « Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis omnibus offeruntur.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod suffragium de sui ratione importat quamdam auxiliationem, quæ non competit ei qui defectum non patitur : nulli enim juvari competit nisi in eo quo indigens est. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei; eis juvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendæ quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus; sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemnius celebramus : sicut ex hoc quod Deum cognoscimus vel laudamus, et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant : alias cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent; quod est absurdum : sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur : et sic non [1] sequitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata sanctis prosint; sed quod ex meritis sanctorum qui recoluntur vel significantur in sacramento, prosunt aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sancti qui sunt in patria, de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum : quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minus gaudere : quia sic essentiale eorum præmium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudent. Unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant; et ideo non sequitur quod operibus nostris juventur.

Ad quartum dicendum, quod non est intelligendum quod fiat appositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia

[1] Parm. : « legitur. »

ab aliquo facta, sed facienti [1]. Vel dicendum, quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, inquantum sibi de suffragiis faciendis adhuc vivens disposuit [2], quod ei meritorium fuit.

ARTICULUS III.

Utrum non solum orationibus Ecclesiæ et sacrificio altaris et eleemosynis animæ defunctorum juventur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non solum orationibus Ecclesiæ et sacrificio altaris et eleemosynis animæ defunctorum juventur, vel quod eis juventur præcipue. Pœna enim debet per pœnam recompensari. Sed jejunium magis est pœnale quam eleemosyna vel oratio. Ergo jejunium magis prodesset in suffragiis quam aliquod prædictorum.

2. Præterea, Gregorius (*a*) tribus prædictis [3] connumerat jejunium, ut habetur, *Decret.* caus. XIII, c. XXII, col. 948, quæst. XI : « Animæ defunctorum quatuor [4] solvuntur modis : aut oblationibus sacerdotum, aut orationibus sanctorum, aut carorum eleemosynis, aut jejunio cognatorum. » Ergo insufficienter [5] ab Augustino hæc enumerantur tria prædicta.

3. Præterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent vel similiter vel magis prodesse defunctis, sicut sacramentum altaris.

4. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur I Corinth. XV, 29 : *Si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo baptismus etiam valet ad suffragia defunctorum.

5. Præterea, in diversis Missis est idem altaris sacrificium. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non Missa ; videtur quod tantumdem valeat quæcumque Missa pro defuncto dicatur, sive de beata Virgine, sive de Spiritu sancto, vel quæcumque alia ; quod videtur esse contra Ecclesiæ ordinationem, quæ specialem Missam pro defunctis instituit.

6. Præterea, Damascenus in *Sermone de dormientibus*, § 19, *Pat. græc. lat.* t. XCV, col. 266, docet, ceras et oleum et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliæ oblationes debent inter suffragia mortuorum computari.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod indulgentiæ quas Ecclesia largitur, etiam mortuis prosint. Primo per consuetudinem Ecclesiæ quæ facit prædicari crucem, ut aliquis habeat indulgentiam pro se, et duobus vel tribus, et quandoque decem animabus tam vivorum quam mortuorum ; quod esset deceptio, nisi mortuis prodessent. Ergo indulgentiæ mortuis prosunt.

2. Præterea, meritum totius Ecclesiæ est efficacius quam meritum unius personæ. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multo fortius meritum Ecclesiæ, cui indulgentiæ innituntur.

3. Præterea, indulgentiæ Ecclesiæ prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiæ. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiæ ; aliis eis suffragia Ecclesiæ non prodessent. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis prosint.

Sed contra est, quia ad hoc quod indulgentiæ alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiæ dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest aliquid facere quod sit in utilitatem Ecclesiæ, pro qua causa præcipue indulgentiæ dantur. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis non prosint.

Præterea, indulgentiæ determinantur secundum arbitrium indulgentias concedentis. Si ergo indulgentiæ defunctis prodesse possent, esset in potestate concedentis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a pœna ; quod videtur absurdum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod cultus exequiarum defuncto prosint. Damascenus enim in *Sermone de dormientibus*, § 19, *Pat. græc. lat.* t. XCV, col. 266, inducit verba Athanasii sic dicentis : « Licet in

[1] Al. : « vel facienti. »
[2] Al. : « deposuit. »
[3] Al. deest : « prædictis. »
[4] « Modis solvuntur... aut precibus sanctorum. »
[5] Al. : « sufficienter. »
(*a*) Horum verborum nullus auctor inventus est. Ea Burchardus citat ex dictis Origenis, Ivo ex dictis Gregorii.

aere [1] qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renue oleum et ceras Dominum [2] invocans in sepulcro accendere; accepta enim ista sunt Deo, et multum ab eo recipientia retributionem. » Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Præterea, sicut dicit Augustinus I lib. *De civ. Dei*, cap. XIII, col. 27, t. VII : « Antiquorum justorum funera officiosa pietate curata sunt, et exequiæ celebratæ, et sepulcra provisa; ipsique cum viverent, de sepeliendis, vel etiam ferendis suis corporibus filiis mandaverunt. » Sed hoc non fecissent, nisi sepultura et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Præterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum : unde, ut Augustinus dicit I *De civ. Dei*, ubi sup. : « Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse teste Angelo commendatur. » Ergo hujusmodi sepulturæ cultus mortuis prodest.

4. Præterea, inconveniens est dicere quod frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturæ cultus prodest defunctis.

5. Præterea, Deus pronior est ad miserandum quam ad puniendum. Sed aliquibus nocet sepultura in locis sacris, si indigni sunt; unde dicit Gregorius, lib. IV, *Dial.*, cap. L, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 412. « Quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem eorum corpora in Ecclesiis ponuntur. » Ergo multo amplius dicendum est, quod sepulturæ cultus prosit bonis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. ult., col. 609, t. VI : « Corpori humano quidquid impenditur, non est præsidium salutis æternæ, sed humanitatis officium. »

Præterea, Augustinus in eod. lib., c. II, col. 594, t. VI : « Curatio funeris, conditio sepulturæ, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum. »

Præterea, Dominus dicit Matth. x, 28, et Luc. XII, 4 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hæc non habent amplius quid faciant.* Sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia legitur factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliæ. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant; ergo nec cultus sepulturæ prodest.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod suffragia vivorum prosunt defunctis secundum quod uniuntur viventibus caritate, et secundum quod intentio viventium refertur in mortuos; et ideo illa opera præcipue nata sunt mortuis suffragari quæ maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem sacramentum eucharistiæ præcipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticæ unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur, et consolidatur, scilicet Christum; unde eucharistia est quasi quædam caritatis origo, sive vinculum; sed inter caritatis effectus præcipuum est eleemosynarum opus; et ita ista duo ex parte caritatis præcipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiæ, et eleemosynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos præcipue valet oratio; quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cetera opera, sed directius ad id pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi præcipua mortuorum subsidia; quamvis quæcumque alia bona ex caritate fiant pro defunctis, eis valere credenda sint.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, id quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis pœna; quamvis ipsa pœna magis expiet reatum satisfacientis, inquantum est medicina quædam; et ideo tria prædicta magis valent defunctis quam jejunium.

Ad secundum dicendum, quod etiam jejunium potest prodesse defunctis ratione caritatis et intentionis in defunctos directæ; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad caritatem vel ad directionem intentionis pertineat; sed hæc sunt ei quasi extrinseca; et ideo

[1] Ita Nicolaius ex græco textu Athanasii ubi εἰς ἀερα habetur. Al. : « in area. »

[2] Al. : « Domini. »

Augustinus non posuit, sed Gregorius [1] posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quædam spiritualis regeneratio ; unde sicut per generationem non acquiritur esse nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato ; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possunt aliis prodesse, sicut et cetera opera meritoria. Sed eucharistia est signum ecclesiasticæ unionis ; et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest ; quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quod *Glossa* auctoritatem istam dupliciter exponit. Uno modo sic : « Si mortui non resurgunt, nec etiam Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? id est, pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit : » quia [2] in baptismo non solum passio Christi, sed etiam resurrectio operatur, quæ est nostræ spiritualis resurrectionis quodammodo causa. Alio modo sic : « Fuerunt quidam imperiti qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo discesserant, putantes illis prodesse ; » et secundum hoc Apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis.

Ad quintum dicendum, quod in officio Missæ non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes ; et ideo Missæ suffragium continet duo horum quæ hic Augustinus numerat, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte igitur sacrificii oblati Missa æqualiter prodest defuncto, de quocumque dicatur ; et hoc est præcipuum [3] quod fit in Missa. Sed ex parte orationum magis prodest illo in qua sunt orationes ad hoc determinatæ. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui facit dici, vel iterum per intercessionem sancti cujus suffragium in Missa imploratur.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi oblatio candelarum vel olei possunt prodesse defuncto, inquantum sunt eleemosynæ quædam : dantur enim ad cultum Ecclesiæ, vel etiam in usum fidelium.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod indulgentia dupliciter alicui prodesse potest : uno modo principaliter ; alio modo secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti ; unde cum mortui non possint aliquid facere eorum pro quibus indulgentiæ dantur, eis indulgentiæ directe valere non possunt. Secundario autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiæ causa, quod, sicut dictum est [4], quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiæ formam. Si enim sit talis indulgentiæ forma : Quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia : ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiæ in alium transferre : quia ejus non est applicare ad aliquid intentionem Ecclesiæ, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiæ valent. Si autem indulgentia sub hac forma fiat : Quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus, vel quicumque ei adjunctus in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit : talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia possit transferre merita communia, quibus indulgentiæ innituntur, in vivos ; et non in mortuos. Nec tamen sequitur quod prælatus Ecclesiæ possit pro suo arbitrio animas a purgatorio liberare : quia ad hoc quod indulgentiæ valeant, requiritur causa conveniens indulgentias concedendi, ut supra [5] dictum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sepultura adinventa est et propter vivos et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora fœtoribus inficiantur ; et hoc quantum ad corpus : sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc astruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prosunt ad hoc quod inspicientes sepulcra memoriam retineant defunctorum, ut pro defunctis orent ; unde et monumentum a memoria nomen accepit. Dicitur enim monumentum, quia monet mentem, ut dicit Augustinus, in lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. IV, col. 596, t. 6, Pa-

[1] Auctor incertus, ut ex notula nostra patet. »
[2] Sic *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 547.
[3] Al. : « principium. »
[4] Dist. X, q. I, a. V, quæstiunc. 3 ad 2.
[5] Dist. XX.

ganorum tamen error fuit, quod ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietem accipiat : non enim credebant prius animam quietem posse accipere quam corpus sepulturæ daretur; quod omnino ridiculum et absurdum est. Sed quod ulterius sepultura in loco sacrato mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante, dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius, corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum qui loco sacro deserviunt, qui pro apud se tumulatis frequentius et specialius orant. Sed illa quæ ad ornatum sepulturæ exhibentur, prosunt quidem vivis inquantum sunt vivorum solatia; sed possunt et defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens; inquantum scilicet, per hujusmodi, homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum ; vel inquantum ex sumptibus sepulturæ vel pauperes fructum capiunt, vel Ecclesia decoratur : sic enim Sap. IV, sepultura inter ceteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum et cera ad sepulcra defunctorum perlata, per accidens defuncto prosunt : vel inquantum Ecclesiæ offeruntur, sive pauperibus dantur, vel inquantum hujusmodi in reverentiam Dei fiunt; unde verbis præmissis subjungitur : « Oleum enim et cera holocaustum sunt. »

Ad secundum dicendum, quod ideo sancti patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod corporibus mortuis aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis astruendam, ut patet per Augustinum in I *De civ. Dei*, c. XIII, col. 27, t. VII; unde etiam voluerunt in terræ promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum ; cujus resurrectio nostræ resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum, quod quia caro est pars naturæ hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. v, 29 : *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quædam sollicitudo quid etiam post mortem de ejus corpore sit futurum ; doleretque, si aliquid indignum corpori suo evenire præsentiret; et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui ejus quem diligunt, conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus in I *De civ. Dei*, c. XIII, col. 27, t. VII : « Si paterna vestis, si annulus, ac si quid hujusmodi tanto carius sunt posteris, quanto erga parentes major affectus ; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius atque conjunctius quam quælibet indumenta, gestamus. » Unde et inquantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non potest, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*, c. IV, col. 596, t. VI, suis caris in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur quod defunctum suum suffragio sanctorum committitur, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS IV.

Utrum suffragia quæ fiunt pro uno defuncto magis proficiant ei pro quo fiunt quam aliis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, non magis proficiunt ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim spirituale est magis communicabile quam lumen corporale. Sed lumen corporale, scilicet candelæ, quamvis accendatur pro uno, tamen æqualiter omnibus prodest qui simul commoraretur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum suffragia sint quædam spiritualia lumina, non magis valerent ei quam aliis in purgatorio existentibus.

2. Præterea, sicut in *Littera* dicitur, secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia cum viverent hic, sibi ut postea possent prodesse, meruerunt. Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; alias eorum meritum frustraretur.

3. Præterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia quot pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus, eis solum, vel magis eis quam aliis valerent, paupe-

res essent deterioris conditionis; quod est contra sententiam Domini, Luc. VI, 20: *Beati pauperes*, *quoniam* * *vestrum est regnum Dei*.

Quia.

Sed contra, justitia humana exemplatur a divina justitia. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderit.

Præterea, sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit mortuo, ita et interdum aliquis pro vivo potest satisfacere, ut supra [1] dictum est. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens, ei soli prodest pro quo facit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis ac si pro unoquoque singulariter fierent. Videmus enim quod ex lectione quæ uni legitur, nihil ei deperit, si simul et alii legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si ei aliquis connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Præterea, secundum communem usum Ecclesiæ videmus, quod cum Missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam orationes illic adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo Missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, suffragia, præcipue orationum, innituntur divinæ virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvare per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione, si pro eo tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra, melius est plures juvare quam unum. Si ergo suffragium pro multis factum tantum valeret singulis ac si pro uno tantum fieret; videtur quod Ecclesia non debuit instituisse ut pro aliquo singulariter Missa vel oratio fieret; sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis; quod patet esse falsum.

Præterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos, minus prodest singulis quam prodesset si fieret pro uno tantum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. Unicuicumque enim secundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantam juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

2. Præterea, inter Ecclesiæ suffragia præcipuum est eucharistia. Sed eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio eucharistiæ quæ communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia.

Sed contra est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia communia et specialia magis prosunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim, ut Præpositivus, dixerunt, quod suffragia pro uno aliquo facta, non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni; et ponebat exemplum de candela quæ accenditur pro aliquo divite; quæ non minus aliis prodest qui cum eo sunt quam ipsi diviti, et forte magis, si habeant oculos clariores; et etiam de lectione, quæ non magis prodest ei pro quo legitur quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis qui sunt sensu capaciores. Et si eis objiceretur, quod secundum hoc Ecclesiæ ordinatio esset vana, quæ specialiter pro aliquibus orationes instituit, dicebant, quoc hoc Ecclesia facit ad excitandas devotiones fidelium, qui promptiores sunt ad facienda specialia suffragia quam communia, et ferventius etiam pro suis propinquis orant quam pro extraneis.

[1] Dist. XX, q. I, a. II, quæstiunc. 3 in corp.

Alii e contrario dixerunt, quod suffragia magis valent ei[1] pro quo fiunt.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum potest pensari ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quæ facit omnia bona communia; et secundum hoc verum est quod magis valent ei qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant: et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quamdam interiorem consolationem, secundum quod unus in caritate existens, de bonis alterius delectatur post mortem, quantum ad diminutionem pœnæ : post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augmentandi, ad quod valent nobis in vita opera aliorum ex virtute caritatis. Alio modo suffragia valent ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur; et sic satisfactio unius alteri computatur; et hoc modo non est dubium quod magis valent ei pro quo fiunt, immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad pœnæ dimissionem ordinatur; unde quantum ad dimissionem pœnæ præcipue valet suffragium ei pro quo fit; et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia prosunt per modum luminis, inquantum a mortuis acceptantur; et ex hoc quamdam consolationem recipiunt, et tanto majorem, quanto majori caritate sunt præditi. Sed inquantum suffragia sunt quædam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse ut si debitum pro uno solvitur, quod ex hoc aliorum debitum solvatur.

Ad secundum dicendum, quod istud meritum est conditionale, quo sibi meruerunt : hoc enim modo sibi meruerunt ut sibi prodessent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud juvamen suffragiorum; sed per merita præcedentia se habilitaverunt, ut fructum suffragiorum susciperent : et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad expiationem pœnæ; sed hoc quasi nihil est, comparatum possessioni regni cœlorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra Ecclesiæ; suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent : quia caritas non minuitur, si distribuatur[2] effectus ejus in multos; immo magis augetur; et similiter etiam gaudium, quando pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus VIII *Confess.*, cap. IV, col. 752, t. I; et sic de uno bono facto non minus lætantur multi in purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum inquantum sunt satisfactiones quædam per intentionem facientis translatæ in mortuos; tunc magis valet suffragium alicui quod eo singulariter fit, quam quod pro eo communiter fit, et multis aliis. Sic enim effectus suffragii dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quod hæc quæstio dependet ex prima; et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quædam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest, quæ, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet; ideo cum pro uno Missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis etiam[3] oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum, quod oratio consideratur et ex parte orantis, et ex parte ejus qui oratur, et ex utroque effectus ejus dependet; et ideo, quamvis divinæ virtuti non sit magis difficile absolvere

[1] Parm. omittit : « ei. »
[2] Parm. : « dividatur. »
[3] Parm. omittit : « etiam. »

multos quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non est ita satisfactoria pro multis sicut pro uno.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod hujusmodi etiam solutio dependet ex solutione primæ quæstionis. Si enim suffragia specialiter pro uno facta, indifferenter omnibus valent, tunc omnia suffragia sunt communia; et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit æqualiter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non est dubium quod suffragia communia et specialia simul plus valent alicui quam communia tantum; et ideo Magister duas opiniones in *Littera* tangit. Unam quæ dicit, quod æqualiter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantum : quamvis enim ex pluribus unus juvetur quam alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cum dicit, quod ille pro quo fiunt suffragia specialia [1] consequitur velociorem [2] absolutionem, sed non pleniorem : qui uterque finaliter ab omni pœna liberabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, juvamen suffragiorum non cadit directe sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, quæ continetur sub sacramento eucharistiæ, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur; unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota pœna eorum qui sunt in purgatorio expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis homo offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures Missæ in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est, quod per divinam misericordiam si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt, ut scilicet eis non indigeant; aliis dispensetur, pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damascenum in sermone de dormientibus sic dicentem : « Deus tamquam justus commetietur impotenti possibilitatem; tamquam suscipiens [3] defectuum commutationem negotiabit [4] : » quæ quidem negotiatio attenditur quod id quod deest uni, alter supplet.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de orationibus sanctorum, quibus pro nobis orant; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum sancti orationes nostras cognoscant; 2° utrum debeamus omnes interpellare ad orandum pro nobis; 3° utrum orationes eorum pro nobis fusæ semper exaudiantur; 4° utrum autem possimus sanctos orare, et utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis, habitum est supra, dist. xv.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sancti orationes nostras cognoscant.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti orationes nostras non cognoscant. Isa. LXIII, 16 : *Pater noster* es, *et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos*, *Glossa* Augustini dicit, quia mortui et sancti [5] nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii; et sumitur ab Augustino in lib. *De cura pro mortuis agenda*, ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt hæc verba Augustini, ibidem, cap. xiii, col. 604, t. 6 : « Si tanti Patriarchæ quid erga populum ab eis procreatum ageretur ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur ? » Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Præterea, IV Reg., xxii, 20, dicitur ad Josiam Regem : *Idcirco*, quia scilicet flevisti coram me, *colligam te ad patres tuos... ut non videant oculi tui mala* * *omnia quæ inducturus sum in* [6] *locum istum*. Sed in hoc nullo modo per mortem Josiæ subventum fuisset, si post mortem genti suæ quid eveniret cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt, et ita non intelligunt orationes nostras.

* *Omnia mala... super locum.*

3. Præterea, quanto aliquis est in caritate perfectior, tanto magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne vi-

[1] Parm. omittit : « specialia. »
[2] Al. : feliciorem. « Parm. : « faciliorem. »
[3] Al. : « suscipiens. »
[4] Parm. : « sapiens vero defectuum negotiabitur. » Sed *negotiabit* vox latinitatis infimæ vel mediæ est.
[5] Nicolai : « quia etiam mortui sancti. »
[6] Libro.

ventes proximis, et maxime sibi conjunctis, in periculis et consulunt et auxiliantur manifeste. Cum ergo post mortem sint multo majoris caritatis ; si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis caris sibi conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus : quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes cognoscant.

4. Præterea, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et Angeli [1], de quibus dicitur Matth. xxiii, 10 : *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.* Sed Angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt, cum a nescientia minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionysium in vii cap. *Cœl. hierarch.*, § 3, col. 210, t. I. Ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea, solus Deus est inspector cordium. Sed oratio præcipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere ; non ergo sanctis orationes nostras cognoscunt.

Sed contra, super illud Job xiv, 21 : *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget* ; dicit Beatus Gregorius XII lib. *Moral.*, cap. xxi, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 999: « Hoc de animabus sanctis sentiendum non est ; quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foras aliquid quod ignorent. » Ergo ipsi orationes sibi factas cognoscunt.

Præterea, Gregorius in II *Dialog.*, cap. xxxvi, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 200, « Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Quantumlibet enim de luce [2] Creatoris aspexerit, breve fit eis omne quod creatum est. » Sed hoc maxime impedire videretur quod animæ sanctorum orationes, et alia quæ circa nos aguntur, cognoscant, quia a nobis distant. Cum ergo distantia illa non impediat, ut ex prædicta auctoritate patet, videtur quod animæ sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quæ hic aguntur.

Præterea, si ea quæ circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Virgilantii, ut Hieronymus dicit in epistola [2] contra eum, *Pat. lat.* t. XXIII, col. 344. Ergo sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoscunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia ; quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur. Non tamen sequitur quod quicumque esssentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solum qui essentiam comprehendit ; sicut nec principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quæ ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur, Unde cum animæ sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quæ per essentiam divinam cognosci possunt ; unde etiam de quibusdam inferiores Angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit, sicut infra [3] habetur. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quæ ad ipsum pertinent cognoscat ; unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent ; et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus præbeant ad salutem ; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit, iii cap. *Cœl. hierarch.*, § 2, col. 166, t. I. Unde patet quod sancti cognitionem habeant eorum quæ ad hoc requiruntur : et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota et orationes et devotiones hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de cognitione naturali animarum separatarum ; quæ quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus : non autem loquitur de cognitione in Verbo, quam constat Abraham, eo tempore quo hæc dicta sunt per Isaiam, non habuisse, cum ante passionem Christi nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quod sancti etsi post vitam cognoscant quæ hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis adversita-

[1] Al. : « Verbum tantum et Angeli. »
[2] Nicolai : « Quamlibet enim parum de luce, etc. »

[3] D. xlix, q. ii, a. v.

tibus eorum quos hic in sæculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit; unde si cognoscant suorum infortunia post mortem [1], nihilominus eorum dolori consulitur, si ante hujusmodi infortunia de hoc sæculo subtrahuntur. Sed forte animæ non glorificatæ dolorem aliquem sentirent, si incommoda suorum carorum perciperent. Et quia anima Josiæ non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc ex hac ratione Augustinus concludere nititur quod animæ mortuorum non habent cognitionem de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod animæ sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinæ voluntati, etiam in volito; et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum quod per divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est quod multum proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non sit necessarium omnia in Verbo videre; vident tamen ea quæ ad perfectionem pertinent beatitudinis eorum, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscere possunt quatenus eis revelatur vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II.

Utrum debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus sanctos interpellare ad orandnm [3] pro nobis. Nullus enim enim amicos alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus apud eos credit facilius gratiam obtinere. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic ejus voluntas facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum esse constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Præterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debemus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem esse Deo acceptam. Sed quanto aliquis est sanctior inter sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Præterea, Christus secundum etiam quod homo, dicitur sanctus sanctorum, et ei secundum quod homo orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Præterea, quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repræsentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est aliquid repræsentare ei cui sunt omnia præsentia [4]. Ergo superfluum est quod sanctos pro nobis intercessores constituamus ad Deum.

5. Præterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orent [5], sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si sumus digni ut pro nobis orarent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem sumus indigni, etiam si petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

Sed contra est quod dicitur Job. v, 1 : *Voca ergo si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.* « Vocare autem nostrum » ut Gregorius ibidem dicit, lib. V *Moral.*, cap. XLIII, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 723, « est humili Deum prece deposcere. » Ergo cum volumus orare Deum, debemus ad sanctos converti, ut orent pro nobis ad Deum.

Præterea, sancti qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo quam in statu viæ. Sed sanctos qui sunt in via, constituere debemus interpellatores pro nobis ad Deum exemplo Apostoli, qui dicebat Rom. xv, 30 : *Obsecro vos fratres per Dominum Jesum Christum, et per caritatem Spiritus sancti, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Ergo et nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus ad Deum.

[1] In editis plerisque : « non invenit, si cognoscant suorum infortunia post mortem : nihilominus etc. »

[2] 2-2, q. LXXXII, a. 11.

[3] Parm. : « orare ad interpellandum. »

[4] Parm. : « patientia. » — [5] Parm. : « orarent. »

Præterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiæ, quæ in litaniis sanctorum orationem petit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinæ legis ordo requirit, ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit. Et quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos; sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis; et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divinæ potentiæ quod mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, et ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab ea non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiæ ipsius quod oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare, sed est ad hoc ut ordo prædictus conservetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis superiores sancti sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare; et hoc propter quinque rationes. Primo ex hoc quod aliquis quandoque habet majorem devotionem ad sanctum minorem quam ad majorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus. Secundo propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis præcipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem. Quarto, ut honor debitus omnibus exhibeatur a nobis. Quinto, quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quod oratio est actus quidam : actus autem sunt particularium suppositorum; et ideo si diceremus, « Christe ora pro nobis, » nisi aliquid adderetur, videremur hoc ad personam Christi referre; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam Filii hominis a persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit, « Christe ora pro nobis, » sed « Christe audi nos, » vel « Miserere nobis. »

Ad quartum dicendum, quod sicut infra dicetur, non dicuntur sancti preces nostras Deo repræsentare quasi ei incognita manifestent; sed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel de eis divinam consulunt veritatem, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum cum pura devotione in sua necessitate recurrit; et ita non est superfluum quod sanctos oremus.

ARTICULUS III.

Utrum orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ, semper exaudiantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod orationes sanctorum pro nobis[1] ad Deum fusæ, non semper exaudiantur. Si enim exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quæ ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur; unde dicitur Apocalyps. VI, 11, quod martyribus petentibus vindictam his qui sunt super terram, dictum est *ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec* impleretur numerus fratrum suorum. Ergo multo minus exaudiuntur de his quæ ad alios pertinent.

2. Præterea, Hierem. XV, 1 : *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Ergo sancti non semper exaudiuntur, cum pro nobis orant ad Deum.

3. Præterea, sancti in patria æquales Dei Angelis esse commemorantur, ut pa-

[1] Parm. omittit : « pro nobis. »

tet Matth. xxii. Sed Angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum; quod patet ex hoc quod habetur Daniel. x, 12, ubi dicitur : *Ego veni propter sermones tuos : Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Non autem venerat in adjutorium Danielis Angelus qui loquebatur, nisi a Deo liberationem eorum petendo; et non est impetrata orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti orantes pro nobis apud Deum semper exaudiuntur.

4. Præterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed illi qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus nobis aliquid impetrare apud Deum.

5. Præterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinæ. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant pro eo nisi quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret eis etiam non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Præterea, orationes totius cælestis curiæ, si aliquid impetrare possunt, efficaciores essent quam omnia præsentis Ecclesiæ suffragia. Sed multiplicatis suffragiis præsentis Ecclesiæ factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur [1] a pœna. Cum ergo sancti qui sunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis aliquid impetrant; illos qui sunt in purgatorio totaliter orationes eorum a pœna absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiæ pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est quod habetur II Machab. ult., 14 : *Hic est qui multum orat pro populo et * pro universa civitate, Hieremias Propheta Dei*. Et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod extendit Hieremias dexteram, et dedit Judæ gladium dicens : *Accipe sanctum gladium munus a Deo in quo dejicies adversarios populi Dei*.

* *Et universa sancta civitate.*

Præterea, Hieronymus in *Epistola* [2] *contra Vigilantium*, *Pat. lat.* t. XXIII, col. 344. « Dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo orare pro nobis possumus; » et hoc postea improbat, dicens sic : « Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias, et triumphos. »

Præterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiæ quæ frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinæ clementiæ pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, quæ in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quædam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in ipsis, efficaces ad impetrandum quod petunt; sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non assequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita ipsorum nobis proficiunt; sed secundum quod orant pro nobis, votis suis nobis aliqui postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri : quod autem Deus simpliciter vult, impletur, nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam vult omnes homines salvos fieri, quæ non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impletur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis, et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinæ justitiæ punienti malos; unde Apoc. vi, super illud : *Usquequo Domine etc.*, dicit *Glossa ord.*, col. 722, t. II : « Desiderant majus gaudium et consortium sanctorum, et justitiæ Dei consentiunt. »

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei restitisse, ut *Glossa interlinearis* dicit; et tamen si illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare

[1] Parm. : « absolveret. »

[2] Libro.

ad populum propter populi illius malitiam; et hic est intellectus [1] illius litteræ.

Ad tertium dicendum, quod pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes, et hoc est quod Gregorius dicit, XVII *Moral.*, cap. XII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 20, exponens prædicta verba Danielis : « Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, sed eorum facta recte judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ solium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur; quorum tamen omnium una victoria est super se opificis voluntas summa, quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nequaquam [2] volunt, » unde nec petunt. Ex quo et patet quod orationes eorum semper audiuntur.

Ad quartum dicendum, quod licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito præcedenti alios juvandi : hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut eorum orationes exaudirentur post mortem. Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adæquatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur, quod tamen ipse non meruit : et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur, quod non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod sicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, sancti non volunt, vel Angeli, nisi quod in divina voluntate conspiciunt; et ita etiam nihil aliud petunt : nec tamen eorum oratio est infructuosa : quia, sicut dicit Augustinus in lib. *De dono persever.*, § 60, col. 1029, t. X, orationes sanctorum prædestinatis prosunt, quia forte præordinatum est ut orationibus intercedentium salventur; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiæ sunt pro defunctis quasi quædam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a pœna absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi; et ideo non est simile de eorum orationibus, et de suffragiis Ecclesiæ.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Cum facta fuerit resurrectio, bonorum gaudium amplius erit etc. » Hoc intelligendum est materialiter, quia de pluribus gaudebunt; sed non formaliter, quia non magis gaudebunt, ut dictum est. Sed de hoc magis infra [3] dicetur.

« Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis officia impenduntur. » Secundum hoc videtur quod suffragia Ecclesiæ non prosunt catechumenis in fide [4] Ecclesiæ decedentibus; cum tamen illi sint in statu salutis, ut patet ex dictis [5] supra. — Et dicendum, quod licet non susceperint sacramenta Ecclesiæ actu, susceperunt tamen voto, quod pro facto computatur, cum deest facultas.

« Mediocriter malis suffragantur etc. » Ista verba a diversis diversimode exponuntur. Illi enim qui dicunt suffragia Ecclesiæ prodesse existentibus in inferno, dicunt alios esse mediocriter bonos, et alios mediocriter malos. Dicunt enim valde malos esse eos qui sine fide et sacramentis Ecclesiæ decesserunt; et his dicunt nihil prodesse suffragia : sed mediocriter malos eos qui cum fide et sacramentis Ecclesiæ in peccato tamen mortali, decesserunt; quibus, secundum eos, valent suffragia ad pœnæ mitigationem, non autem ad plenam [6] solutionem. Sed valde bonos dicunt illos qui sine criminali decedentes, statim evolant; qui suffragiis non indigent : mediocriter vero bonos qui cremabilia secum ferunt, et in purgatorio detinentur; et his dicunt prodesse suffragia ad plenam absolutionem. Qui vero dicunt suffragia non prodesse his qui sunt in inferno, dicunt eosdem esse me-

[1] Parm. omittit : « illius. »
[2] « Nunquam. »
[3] Dist. XLIX.
[4] Al. : « Christi et Ecclesiæ. «
[5] Dist. IV.
[6] Parm. : « pœnæ. »

diocriter malos et mediocriter bonos. Omnes enim qui sunt in inferno valde malos dicunt; qui vero in patria valde bonos; eos vero qui sunt in purgatorio dicunt mediocriter bonos, inquantum deficiunt a perfectione bonitatis; sed et mediocriter malos, inquantum deficiunt a perfecta malitia, quæ est peccatum mortale. His autem suffragia quandoque prosunt ad mitigationem pœnæ, quandoque ad plenam absolutionem, secundum differentiam quantitatis cremabilium et suffragiorum; et hæc expositio est convenientior.

« Injuria est pro martyre in Ecclesia orare. » Hoc videtur contra illud quod supra dictum est, quod orationes pro valde bonis sunt gratiarum actiones. — Et dicendum, quod superior auctoritas loquitur, quando incertum est nobis, quando sint valde boni, pro quibus oratur; hic autem Augustinus loquitur, quando certum est qui sunt valde boni: sic enim qui pro eis orat, quodammodo eos indigentes ostendit, et sic eis injuriam facit.

« Æstimo eum quasi per ignem transeuntem etc. » Hic ponuntur duo auxilia: quorum unum adjuvabit illos qui in fine mundi inveniuntur per modum satisfactionis, scilicet ignis quo facies mundi purgabitur: poterit enim esse ut intensio pœnæ suppleat quidquid deest ad temporis brevitatem; et præcipue cum sit probabile quod pauca cremabilia sint habituri, utpote purgati per terrorem futuri judicii ex signis præcedentibus præostensi. Aliud autem est ex vi caritatis, scilicet merita et intercessiones sanctorum, quæ eis suffragantur virtute caritatis.

« Sive consulendo quid faciant etc. » Istud consilium nihil est aliud quam conversio eorum ad Deum, ut ab eo illuminationem percipiant de agendis.

DISTINCTIO XLVI.

Si valde malis detur mitigatio pœnæ.

Sed quæritur hic de valde malis; utrum et ipsi in aliqua pœnarum mitigatione Dei misericordiam sentiant, ut minus quam meruerint puniantur. Quidam autumant eos nullam relevationem pœnæ habituros; quod confirmant Jacobi auctoritate dicentis, cap. II, 13: *Judicium sine misericordia fiet illi qui non fecit misericordiam.* Augustinus etiam ait in Ps. C, v. 1, col. 1282, t. IV: « Misericordia hic, judicium in futuro, » Idem distinguens quomodo omnes viæ Domini sint misericordia et veritas, ait in Ps. CXVIII, serm. XXIX, § 8, col. 1588, t. IV: « Erga sanctos omnes viæ Dei misericordia, erga iniquos omnes veritas: quia et in judicando subvenit, et ita non deest misericordia; et in miserèndo id exhibet quod promisit, ne desit veritas. Erga omnes autem quos liberat et damnat, omnes viæ sunt misericordia et veritas: quia ubi non miseretur, vindictæ veritas datur. » Dicens: « Ubi non miseretur, » dat intelligi aliquid a Deo fieri, ubi ipse non miseretur. Sed his occurrit quod ait Cassiodorus super Psalm. C, v. 1, *Pat. lat.* t. LXX, col. 700, loquens de misericordia et pietate Dei: « Hæ duæ, inquit, res judicio Dei semper adjunctæ sunt. Ergo et in punitione malorum non est justitia sine misericordia. » Idem de judicio et misericordia ait: « Hæc duo mutua societate sibi junguntur. » In his breviter omnia opera Dei includit. Augustinus quoque respondens illis qui reproborum supplicia finem habitura contendunt, ita illorum repellit opinionem, asserens reprobos perpetuo puniendos, ut eorum supplicia mitigari aliquatenus non neget: « Frustra, inquit in *Enchir.*, cap. CXXII, col. 284, t. VI, nonnulli æternam damnatorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt: non quidem Scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quæque molliendo, et in leniorem flectendo sententiam quæ putantur in eis terribilius esse dicta, quam verius. Non enim, inquiunt, *obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordias suas.* Hoc quidem in Psalm. LXXVI, 10, legitur; sed de his intelligitur qui sunt vasa misericordiæ: quia et ipsi non pro meritis suis, sed Deo miserante de miseria liberantur. Aut si hoc ad omnes æstimant pertinere, non ideo necesse est ut damnationem opinentur finiri posse eorum de quibus dictum est, Matth. XXV, 46: *Ibunt hi in supplicium æternum,* ne hoc modo putetur habitura finem felicitas eorum de quibus e contrario dictum est, ibid.: *Justi autem in vitam æternam.* Sed pœnas damnatorum certis temporibus æstiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Et sic quippe intelligi potest manere ira Dei in illis, id est ipsa damnatio. Hæc enim vocatur ira Dei, non divini animi perturbatio, ut in ira sua, id est manente ira sua, non contineat miserationes suas, non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus: quia nec Psalmus ait: Ad finiendam iram suam, vel post iram suam; sed in ira sua: quæ si sola esset, alienari a regno Dei, et carere magna multidine dulcedinis Dei, tam grandis tamen est pœna, ut ei possint nulla tormenta quæ novimus, comparari, si illa sit æterna; ista autem sint quan-

tumlibet multis sæculis longa. Manebit ergo sine fine mors perpetua damnatorum, et ipsa omnibus erit communis, sicut manebit communiter omnium vita æterna sanctorum. » Ecce ita asserit hic pœnas reproborum non esse finiendas, quod non improbat, si dicatur eorum supplicio aliquod levamen adhiberi. Unde non incongrue dici potest, Deum etsi juste id possit, non omnino tantum punire malos in futuro quantum meruerunt; sed eis aliquid, quantumcumque mali sint, de pœna relaxare.

Determinat præmissas auctoritates.

Quod ergo dictum est, judicium sine misericordia fieri illi qui non fecit misericordiam, ita intelligi potest quod judicium damnationis fiet illi qui non fecit misericordiam, pro eo quod fuit sine misericordia; vel fiet judicium ei sine misericordia liberante et salvante, qui tamen in aliqua pœnæ alleviatione misericordiam Dei sentiet. Ita cum dicitur : « Misericordia hic, judicium in futuro, » negatur quia in futuro sit misericordiæ effectus, et in electis, qui per misericordiam ab omni miseria liberabuntur, et in reprobis, qui minus quam meruerunt cruciabuntur. Sed hic non sine causa dicitur fieri Dei misericordia et judicium in futuro : quia et hic multis modis miseretur Deus quibus non miserebitur tunc. Vocat enim Deus nunc peccatores et justificat, quod tunc non faciet ; et tunc reddens singulis secundum merita sua, manifeste judicabit, qui nunc occulte judicat : cujus occultum judicium, ut ait Augustinus in ps. IX, § 1, col. 117, t. IV, intelligitur pœna, qua quisque vel exercetur ad purgationem, vel movetur ad conversionem, vel si contemnit, excæcatur ad damnationem. Occultum ergo judicium Dei pœna dicitur : quia judicat purgando, convertendo, vel excæcando. Judicia quoque Dei interdum appellantur dispensationes ejus de omnibus rebus. Unde, Rom. XI, 33 : *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus*, et Psalm. XXXV, 7 : *Judicia ejus abyssus multa.* Judicium antem quo in futuro judicabit, intelligitur sententia judicis, qua ventilabitur area ; id est, dividentur localiter boni a malis ministerio Angelorum ; et isti in vitam ducentur, illi in supplicium mittentur, qui nunc simul mixti sunt.

De justitia et misericordia Dei.

Sed quodammodo justitiam Dei et pietatem, id est misericordiam, super Cassiodorus duas esse res dixit, quæ semper adjunctæ sunt judicio Dei. Justitia enim Dei et misericordia non duæ res sunt, sed una res, id est una divina essentia est, sicut supra pluribus auctoritatibus ostensum est. Quia non est Deo aliud esse misericordem quam misericordiam, nec justum quam justitiam sed idem prorsus : nec aliud est ei esse misericordem quam justum vel misericordiam quam justitiam ; sed omnino idem : quia non denominative, sed essentialiter hæc de Deo dicuntur. Cur ergo dicit Scriptura de operibus Dei quædam esse misericordiæ, quædam justitiæ ? Si enim justitia Dei misericordia est, quæcumque sunt opera misericordiæ, esse videntur justitiæ, et e converso. His responderi potest sic. Illis locutionibus qnibus hujusmodi operum fiunt distinctiones, ut alia misericordiæ, alia justitiæ, alia bonitati attribuantur, non diversitas subjacentis, id est rei his vocabulis significatæ, exprimitur ; sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur. Cum enim dicitur Deus justus vel justitia, essentia divina prædicatur, et etiam quod ipse sit distributor et judex meritorum intelligi datur. Ita et cum dicitur misericors, essentia divina prædicatur, et insuper quod ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Similiter cum dicitur bonus, essentia divina prædicatur, et insuper auctor omnium bonorum ostenditur. Ita et cum dicitur Deus, essentia divina prædicatur, et ipse timendus ostenditur. Inde ergo quædam opera misericordiæ, quædam justitiæ dicuntur, non quin divina essentia hæc et illa operetur, et quin hæc et illa sint opera divinæ essentiæ, quæ dicitur misericordia et justitia ; sed quia quædam sunt quibus judex, et æquus distributor, quædam quibus ostenditur miserator : misericors enim dicitur in natura, miserator in exhibitione ; et in quibusdam operibus dicitur effectus esse misericordiæ, et in quibusdam effectus justitiæ, non quod aliud efficiat justitia, aliud misericordia Dei, si ad essentiam referas ; sed quia ex quibusdam effectibus intelligitur judex, ex quibusdam miserator ; vel, ut quibusdam placet, justus et misericors. Sed secundum hoc occurrit quæstio : quomodo ex aliis ostendatur justus et ex aliis misericors, cum sit idem ei esse justum et esse misericordem. Si enim secundum eamdem rationem dicitur justus et misericors ; ex eo opere quo intelligitur justus, intelligitur misericors, et e converso. Sed dixi supra, quia cum dicitur Deus justus et misericors, ita eadem divina essentia significatur, et secundum ea idem prædicatur, ut etiam quædam diversa intelligantur. Intelligimus enim per hoc eum esse miseratorem, et justum judicem. Quod evidenter Origenes ostendit, dicens, *Hom.* VIII, *in Hierem.*, § 2, *Pat. græc. lat.* t. XIII, col. 338 : « Omnia quæ Dei sunt, Christus est : ipse sapientia ejus, ipse fortitudo, justitia, sanctitas, ipse prudentia. Sed cum unum sit in subjacenti, pro varietate sensuum diversis nuncupatur vocabulis. Aliud enim significat sapientia, aliud justitia. Quando enim sapientia dicitur, disciplinis te divinarum humanarumque rerum instruere intelligitur : quando justitia, distributor vel judex meritorum insinuatur ; ita et prudentia, cum dicitur doctor et demonstrator bonarum vel malarum rerum vel neutrarum, intelligitur. »

Auctoritatibus probat quædam justitiæ, alia misericordiæ, alia bonitati attribui.

Quod autem quædam opera misericordiæ, quædam justitiæ, quædam bonitati attribuantur, in Scripturis facile est reperire. Et de misericordia quidem et justitia manifestum est ; de bonitate vero et misericordia amplius latet. Sed Augustinus in Psal. CXXXV, docet illa opera proprie ad misericordiam pertinere quibus aliqui a miseria liberantur ; ad bonitatem vero non solum illa, sed facturam et gubernationem naturalium, ita dicens : « Ad misericordiam pertinet quod a peccatis mundat, et de miseria liberat ; ad bonitatem vero quod cælum et terram et omnia valde bona creavit ut essent. » Idem super Psal. XXXII, serm. IV, § 4, col. 287, t. IV : « Cœli non indigent misericordia, ubi nulla est miseria : in terra hominis abundat miseria, et superabundat Dei misericordia. Miseria ergo hominis et misericordia Dei plena est terra, non cœli, qui non indigent misericordia ; indigent tamen regente Domino :

omnia enim indigent Domino, et misera et felicia : quia sine illo miser non sublevatur, felix non regitur. » Item alibi super Psalm. xxiv, in *ord.Gloss.*, col. c, 7; col. 878, t. I : « Misericordia est erga miseros, bonitas erga quoslibet. » Interdum misericordia large, accipitur, ut bonitas.

Quomodo universæ viæ Domini dicantur misericordia et veritas.

Post hæc considerari oportet quo sensu universæ viæ Domini dicantur misericordia et veritas. Hoc multiplicem recipit expositionem. Universæ enim viæ Domini misericordia et veritas, quibus ad nos venit, ut ait Augustinus super Psalm. xxiv, col. 185, t. IV, intelliguntur duo adventus. Primus, in quo manifestam et multiplicem misericordiam nobis exhibuit; et secundus, in quo requirendo merita justitiam exhibebit. Universæ etiam viæ Domini, id est quibus ad Dominum ascendimus, sunt justitia qua a malo declinamus, et misericordia qua bonum facimus : in his enim duobus omne bonum meritum includitur. Sed cum superius Cassiodorus dixerit in his duobus omnia opera Dei includi, merito quæri potest an in omni opere Domini hæc duo mutuo sibi jungantur? Quibusdam placuit non in omni opere Domini hæc duo concurrere, secundum effectum dico : nam secundum essentiam non dividitur misericordia a justitia, sed unum est; verum secundum effectum non in omni opere Domini dicunt esse misericordiam et justitiam; sed in quibusdam fatentur tantum misericordiam, et in aliis justitiam, atque in aliis misericordiam et justitiam. Fatentur tamen, Dominum omnia quæ fecit misericorditer agere et juste, referentes rationem dicti ad Dei voluntatem, quæ justitia est et misericordia, non ad effectus misericordiæ et justitiæ quæ sunt in rebus. Aliis autem videtur quod sicut dicitur Deus omnia opera sua juste facere et misericorditer, ita concedendum sit in omni opere Dei justitiam esse et misericordiam, id est clementiam secundum effectum vel signum : quia nullum opus Dei est in quo non sit effectus vel signum æquitatis et clementiæ, sive occulte sive aperte. Aliquando enim manifesta est clementia sive benignitas, et occulta æquitas; aliquando e converso.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de receptaculis animarum in quibus puniuntur vel præmiantur ante resurrectionem communem et judicium generale, et de suffragiis quibus juvamus mortuos, vel juvamur ab eis ; hic determinat de divina justitia et misericordia, quibus prædicta omnia dispensantur. Dividitur autem in partes duas : in prima determinat de divina justitia et misericordia secundum operationem ad pœnam damnatorum : in secunda determinat de eis in generali, ibi : « Sed quomodo justitiam Dei et pietatem, idest misericordiam, supra Cassiodorus duas esse res dixit?» Circa primum tria facit : primo ostendit quod misericordia Dei in pœnis damnatorum locum non habet ; secundo ostendit contrarium, ibi : «Sed his occurrit quod ait Cassiodorus.» Tertio determinat veritatem, ibi : «Unde non incongrue dici potest etc.» Circa quod tria facit : primo proponit quid sit verum circa quæstionem prædictam : secundo solvit auctoritatem quæ est in contrarium, ibi : «Quod igitur dictum est etc. ,» tertio exponit quod dixerat, scilicet quod sit occultum Dei judicium, ibi : «Cujus occultum judicium intelligitur pœna, qua quisque vel exercetur ad purgationem, vel admonetur ad conversionem.»

« Sed quomodo Dei justitiam et pietatem... supra Cassiodorus duas esse res dixit?» Hic determinat multipliciter de justitia et misericordia Dei in communi ; et dividitur in partes duas : in prima inquirit de differentia justitiæ et misericordiæ Dei ; in secunda inquirit quomodo justitia et misericordia concurrunt ad opus divinum, ibi : «Post hæc considerari oportet, ex quo sensu universæ viæ Domini dicantur misericordia et veritas.» Circa primum duo facit : primo movet quæstiones ; secundo determinat eas, ibi : «His responderi potest.» Circa primum duo facit : primo inquirit, utrum sit idem in Deo justitia et misericordia ; secundo utrum eadem opera debeant justitiæ et misericordiæ attribui, ibi : « Cur igitur dicit Scriptura de operibus Dei, quædam esse misericordiæ, quædam justitiæ ?»

« His responderi potest etc.» Hic solvit propositas quæstiones ; et circa hoc duo facit : primo solvit primam ; secundo secundam, ibi : « Quod autem opera quædam etc. Circa primum tria facit : primo solvit primam quæstionem ; secundo movet dubitationem circa solutionem positam, ibi : «Sed secundum hoc occurrit quæstio etc. ; » tertio solvit dubitationem, ibi : «Sed dixi supra etc.»

«Post hæc considerari oportet, ex quo sensu universæ viæ Domini dicantur misericordia et veritas.» Hic inquirit quomodo misericordia et justitia Dei occur-

runt ad opus ipsius ; et circa hoc duo facit : primo ostendit quod nullum opus Dei est ad quod non concurrat misericordia Dei vel justitia ; secundo inquirit, an ad quodlibet opus concurrat utrumque, ibi : «Sed cum superius Cassiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi, merito quæri potest etc.» Et circa hoc duo facit : primo proponit quæstionem ; secundo solvit eam, ibi : «Quibusdam placuit.» Et dividitur in partes duas, secundum quod duas opiniones ponit circa hanc quæstionem ; secunda incipit ibi : «Aliis autem videtur etc.»

QUÆSTIO I.

Hic duo quæruntur. Primo de divina justitia. Secundo de ejus misericordia.

Circa primum quæruntur tria : 1° an justitia Deo debeat attribui ; 2° de justitiæ ejus effectu ; 3° de justitia ejus contra damnatos.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justitia Deo attribuenda sit [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia Deo attribuenda non sit. Quia secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. VIII, ridiculum est laudare deos secundum aliquam virtutem moralem, vel actiones virtutum moralium eis attribuere Sed justitia est virtus moralis. Ergo Deo attribui non potest.

2. Præterea, justitia contra temperantiam dividitur. Sed temperantiam non attribuimus Deo. Ergo nec justitiam ei attribuere debemus.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap VIII. Sed nihil potest Deo esse æquale. Ergo non potest esse aliqua justitia ejus ad alterum.

4. Præterea, Philosophus in V *Ethic.*, cap. III, dicit, quod domini ad servum non est justitia. Sed Deus est omnium dominator. Ergo ei justitia non competit.

Sed contra est quod in Psal. x, dicitur : *Justus Dominus*, *et justitias dilexit*.

Præterea, omne quod est potissimum, est Deo attribuendum. Sed secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. III, justitia est præclarissima virtutum. Ergo maxime debet attribui Deo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in Deo secundum eamdem rationem dicatur bonitas et justitia. Quia justitia est universaliter omnis virtus, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, ubi sup. Sed virtus uniuscujusque rei est bonitas ipsius ; quia virtus est quæ bonum habentem facit, et opus ejus bonum reddit, ut patet in II *Ethic.*, cap. V. Ergo secundum eamdem rationem dicitur justus et bonus.

2. Præterea, Dionysius dicit in VIII cap. *De vid. nom.*, § 7, col. 894, t. I, quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed distribuere omnibus hoc [2] ad rationem bonitatis pertinet, quia totius communicationis divina bonitas causa est. Ergo justitia et bonitas dicuntur in Deo secundum eamdem rationem.

3. Præterea, bonitas et justitia magis conveniunt in Deo quam conveniant in creaturis. Sed in creaturis eadem videtur esse ratio bonitatis et justitiæ ; nisi enim ex hoc ipso quod creata sunt bona, justa essent, inconvenienter videretur quod a Deo bono omnia essent bona, et ab eo justo non essent omnia justa. Ergo in Deo secundum eamdem rationem dicitur bonitas et justitia.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. *De hebdom.*, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1314 : «Bonum esse [3] ad essentiam, justum vero ad actum respicit.» Sed «esse et actus» non dicuntur secundum eamdem rationem in Deo. Ergo nec justitia et bonitas.

Præterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed bonitas et justitia se habent ut genus et species ; unde Boetius dicit in lib. *De hedbom.*, ubi sup. «Bonum quidem est generale, justum autem speciale.» Ergo non est eadem ratio omnino bonitatis et justitiæ.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit eamdem ratio in Deo justitiæ et veritatis.

[1] 1 p. *Summ. theol.*, q. XXI, a. 1.
[2] Parm. omittit : « hoc. »
[3] Al. : « omne. »

Quia ea quæ in nobis secundum speciem differunt, in Deo differunt secundum rationem. Sed in [1] nobis ponitur veritas alia virtus a justitia specie differens, ut patet in III *Ethic.*, cap. XIII. Ergo et in Deo secundum aliam rationem dicitur justitia et veritas.

2. Præterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed veritas, secundum Tullium, lib. II *De invent.*, § 66, est species justitiæ. Ergo veritatis et justitiæ non est eadem ratio.

3. Præterea, justitia, cum sit quasi species bonitatis, ut ex auctoritate Boetii inducta patet, ad affectum pertinet; veritas autem ad intellectum. Ergo veritas et justitia non dicuntur in Deo secundum eamdem rationem.

Sed contra est quod in auctoritate Psal. XXIV, 10, quæ hic inducitur : *Universæ viæ Domini, misericordia et veritas*, veritas pro justitia exponitur. Ergo sunt idem secundum rationem.

Præterea, justitia consistit in redditione debiti. Sed Deus non est debitor nobis nisi ex promisso, ut Anselmus dicit in *Medit. Redemp. generis humani*, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 762. Ergo idem est Deo reddere debitum quod solvere promissum. Cum ergo ex hoc quod solvit promissum, dicatur verax; secundum eamdem rationem dicetur Deus justus et verax [2].

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod justitia proprie dicta æquælitatem constituit in acceptationibus et dationibus [3], ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. III. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod constituitur æqualitas inter dantem et recipientem, ut scilicet accipiens tantum accipiat a dante quantum accipere debet; et in hoc consistit justitia commutativa, utpote quæ medium ponit in emptionibus et venditionibus, et omnibus retributionibus. Alio modo secundum quod constituitur æqualitas in duos recipientes, secundum quod contingit ex hoc quod uterque æqualiter recipit pro meritis; et in hoc consistit justitia distributiva. In prima ergo, scilicet commutativa justitia, requiritur æqualitas quantitatis, ut scilicet tantum quisquis accipiat, quantum dedit secundum valorem; et ideo inter illos in quibus non potest esse quantitatis æqualitas, non potest proprie esse commutativa justitia, sicut est in illis quorum unus non potest recompensare aliquid æquivalens beneficiis acceptis ab alio; sicut filius non potest recompensare aliquid æquivalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum accepit et disciplinam; et ideo quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fit perfecta æqualitas; unde nec proprie salvatur ibi ratio commutativæ justitiæ; sed tamen aliquis modus justitiæ salvari potest, inquantum filius retribuit patri secundum modum suum sicut pater dedit secundum modum suum, ut loco æqualis quantitatis sumatur æqualitas proportionis. Sed justitia distributiva non requirit quantitatis æqualitatem, sed proportionis tantum. Non enim oportet ut distribuens omnibus æqualiter distribuat, sed unicuique proportionabiliter secundum suum modum. Sic ergo ratio distributivæ justitiæ Deo proprie convenire potest, inquantum scilicet æqualitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum. Unde Dionysius dicit in VIII cap. *De divin. nomin.*, § 7, col. 894, t. I. quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed justitia commutativa, per quam æqualitas constituitur inter Deum dantem et creaturam recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturæ; sed tamen servatur etiam proportionis quædam æqualitas inter Deum dantem et creaturam recipientem, inquantum scilicet se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem. Et sic etiam quidam modus commutativæ justitiæ invenitur in Deo respectu creaturæ [4], sicut invenitur inter patrem et filium; et secundum hoc assignantur duo modi divinæ justitiæ. Unus, inquantum reddit pro meritis : hoc enim ad justitiam distributivam pertinet, cujus est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem; sicut etiam dicitur justus in

[1] Parm. omittit : « in. »
[2] Al. : « diceretur Deus justus verax.
[3] Al. : « et donationibus. »
[4] Parm : « naturæ. »

eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativæ justitiæ, non quidem secundum æqualitatem quantitatis servatæ secundum quod requiritur in commutativa justitia proprie dicta, sed servatæ secundum æqualitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit; et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei justum inquantum est ei proportionatum, et decens [1].

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus a Deo excludit virtutes morales, prout determinantur circa materiam civilem, sicut justitia est circa emptiones et venditiones et dispositiones, et hujusmodi; non tamen removetur per hoc quin justitia possit esse in Deo, secundum quod est distributor naturalium bonorum omnibus creaturis.

Ad secundum dicendum, quod temperantia consistit circa passiones innatas, justitia autem circa commutationes operationum; ex quo patet quod materia temperantiæ nullo modo potest Deo convenire, sicut materia justitiæ. Et præterea temperantia dirigit respectu horum quæ sunt in temperato; sed justitia respicit illud quod est extra; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod justitia non semper requirit æqualitatem inter dantem et accipientem, nec semper æqualitatem quantitatis; sed sufficit quandoque æqualitas proportionis; et ideo non est inconveniens, si justitia aliquo modo in Deo ponatur.

Ad quartum dicendum, quod inter dominum et servum non potest esse justitia commutativa proprie dicta; non enim potest aliqua æqualitas secundum quantitatem inter eos constitui, cum totum quod est servi, sit domini; servatur tamen aliquis modus justitiæ commutativæ, prout inter eos invenitur æqualitas proportionis. Unde etiam Philosophus in V *Ethic.*, cap. VI, distinguit dominativum justum a justo politico, quod est proprie dictum; et per hunc etiam modum potest esse justitia Dei ad creaturam.

Solutio II.— Ad secundam quæstionem dicendum, quod justitia præsupponit rationem bonitatis in Deo. Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio; finis autem movet efficientem ad agendum; unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet. Ut enim, in II lib. [2] dictum est, Deus non agit propter appetitum finis, sed propter amorem finis, volens communicare bonitatem suam, quantum possibile est et decens secundum ejus providentiam; et ideo sicut finis in omnibus operabilibus est primum principium, ita divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur. Sed justitia determinat quemdam modum in istis communicationibus, inquantum scilicet communicando æqualitatem servat. Et ideo patet quod bonitas et justitia secundam rationem dupliciter differunt. Primo, quia bonitas pertinet ad ipsam perfectionem naturæ divinæ, secundum quam habet rationem finis; sed justitia pertinet ad ipsum communicationis actum. Secundo, quia bonitas etsi respiciat communicationem ut principium, respicit tamen communicationem in communi, non determinans aliquem specialem modum; sed justitia determinat in ea specialem modum, scilicet æqualitatis. Et has duas differentias Boetius tangit in lib. *De hebdom.*, *Pat. lat.* t. LXIV, col. 1314, dicens quod bonum respicit essentiam, sed justum actum; et iterum quod bonum generale est, et justum speciale.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus faciat bonum habentem, et opus reddat bonum; non tamen est eadem ratio bonitatis et virtutis; quia virtus dicitur secundum quod est principium actionis, et tenet se ex parte causæ efficientis; sed bonum magis respicit rationem finis. Sed quia effectus debet esse fini proportionatus, et ex hoc efficiens bonitatem sortitur, et actus ejus; ideo virtus, quæ hanc proportionem importat cum sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII *Phys.*, text. 17, dicitur facere bonum agentem et actum. Et similiter etiam justitia, sive accipiatur ut virtus particularis, sive prout est idem quod omnis virtus, se tenet ex parte efficien-

[1] Parm. addit : « Glossa vetus Ambrosiastri super illud 1. *Cor.* 2 : *Tanquam a Domini spiritu*, dicit : ut ostenderet talem gloriam dari quæ sublimitati congruat dantis.

[2] D. I, q. I, a. I.

tis; tamen secundum quod virtus, omnis est justitia, etsi subjecto sit idem justitia et virtus, non tamen sunt idem ratione, ut in V *Ethic.* dicitur. Unde nullo modo sequitur quod justitia et bonitas sint ejusdem rationis.

Ad secundum dicendum, quod distributionis principium est et bonitas et justitia, sed diversimode : quia bonitas est sicut principium finale, non determinans specialem distributionis modum; sed justitia est sicut principium efficiens determinans specialem modum distributionis; et ideo etiam Dionysius, *De div. nom.*, cap. VIII, § 7, col, 894, t. I, attribuit justitiæ distributionem secundum dignitatem; sed communicationem absolute attribuit bonitati.

Ad tertium dicendum, quod Deus unicuique creaturæ quam producit in esse, aliquam perfectionem largitur : alias esse non posset; et ideo omnia dicuntur bona inquantum sunt a bono : non tamen unicuique eorum quæ producit in esse dat quod sit activum [1] secundum illum specialem modum actionis quem justitia servat. Et ideo non oportet quod omnia quæ sunt a justo Deo, justa dicantur; et sic etiam non sequitur quod sit eadem ratio boni et justi.

Solutio. III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod omnis æqualitas per actionem aliquam constituta requirit aliquam regulam secundum quam adæquatio fiat; unde cum justitia consistat in hoc quod æqualitatem per suam actionem constituat in dationibus et acceptionibus; oportet omnem justitiam aliquam regulam habere secundum quam adæquatio fiat. Regulæ autem justitiæ sunt rationes in mente constitutæ, secundum quas homo justus æqualitatem constituit; et ideo, quando ejus actiones illis rationibus concordant, dicitur justitiam servare; quando autem discordant, dicitur injuste agere. Et quia veritatis ratio consistit in adæquatione rerum ad intellectum; inde est quod nomen veritatis transfertur ad significandum adæquationem operum justitiæ ad rationes justitiæ; et propter hoc [2] est veritas quam dicimus justitiæ veritatem; et secundum hoc ipsa justitia idem quod veritas est; sed tamen justitia dicitur secundum æqualitatem exterius constitutam; sed veritas dicitur secundum commensurationem exterioris æqualitatis ad rationes quæ sunt in mente; et secundum hoc veritas et justitia eodem intellectu in Deo accipiuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones exteriores comparantur ad interiorem dispositionem mentis dupliciter; uno modo ut signum ad signatum; alio modo ut regulatum ad regulam; et secundum utramque comparationem commensuratio exteriorum actionum ad interiorem dispositionem mentis constituit veritatis rationem. Veritas ergo, de qua Philosophus loquitur in IV *Ethic.*, cap. VII, consistit in commensuratione actionum ad mentem, prout sunt signa illius; dum scilicet aliquis talem se exhibet in dictis et factis, qualis est interius : unde hæc virtus, secundum ipsum, opponitur jactantiæ et simulationi. Sed veritas justitiæ, de qua loquimur, facit commensurationem secundum aliam comparationem actionum exteriorum ad mentem, prout scilicet comparantur ad eam ut ad regulam æqualitatis in rebus constitutæ per actus justitiæ. Sed quia non solum æqualitas constituta in rebus per actus nostros, sed etiam ipsi actus nostri commensurari debent rationi quæ est in mente; ideo in hac commensuratione etiam alia veritas invenitur, secundum quod ipsæ operationes sunt commensuratæ menti; et hæc est veritas vitæ, quæ consistit in hoc quod unusquisque faciat secundum quod ratio docet.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua Tullius loquitur, est secundum commensurationem vocis ad rem, prout scilicet aliquis confitetur in judiciis secundum quod res se habet, et servat in factis secundum quod promisit; et hæc veritas et pars justitiæ.

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ est in intellectu, est æqualitas intellectus ad rem indifferenter, sive sit per actum nostrum constituta, sive non; et de hac non loquimur ad præsens. Et quia voces sunt signa intellectus; ideo juxta hanc veritatem sumitur veritas doctrinæ quæ distinguitur contra veritatem justitiæ; veritas enim doctrinæ in veritate enuntiationis consistit. Potest igitur colligi ex prædictis, quod veritas [3]

[1] Parm. : « actu. »
[2] Parm. : « et hæc est. »

[3] Al. additur : « prima. »

uno modo accipitur secundum commensurationem intellectus ad esse rei; et secundum hanc veritas doctrinæ accipitur. Alio modo secundum commensurationem actionum nostrarum ad intellectum rectum: et sic prout sunt signum ipsius, non considerato damno vel lucro alicujus, est veritas de qua loquitur Philosophus, divisa contra simulationem et jactantiam; considerato vero damno vel lucro, est veritas quæ est pars justitiæ, quam Tullius ponit, per quam servatur aliquis indemnis in judiciis et confessionibus ut utraque istarum veritatum reducatur ad veritatem doctrinæ, inquantum utraque consistit in quadam manifestatione. Prout vero actiones nostræ comparantur ad intellectum ut regulatum ad regulam, sic secundum quod intellectus rectus est regula actionum, est [1] veritas vitæ; secundum vero quod est regula æqualitatis [2] constitutæ in rebus, est veritas justitiæ.

ARTICULUS II.

Utrum opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. Anselmus enim in *Proslog.*, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 233, dicit de Deo loquens: « Id solum justum est quod vis, et non justum quod non vis. » Ergo etc.

2. Præterea, Rom. IX, 21, dicitur: *An non habet potestatem figulus ex eadem* [3] *massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?* et loquitur de Deo per similitudinem figuli. Sed quidquid ex luto vult figulus fieri, justum est ut ex luto fiat. Ergo quidquid Deus vult in creatura fieri, justum est ut fiat; et sic ex hoc solo dicitur aliquid esse justum quod est a Deo volitum.

3. Præterea, ubicumque est aliud justitia quam voluntas, justitia voluntatem restringit, et sic quodammodo ei resistit. Sed nihil est quod restringat voluntatem Dei; unde Matth. XX, : *An non licet mihi quod volo facere?* nec aliquid etiam ei resistere potest; quia in Psalm. CXIII, : *Omnia quæcumque voluit fecit;* et Rom. IX, 19: *Voluntati ejus quis resistet* * Ergo ipsa ejus voluntas est ejus justitia. Ex hoc ergo aliquid est justum quod est a Deo volitum. * *Resistit.*

4. Præterea, in nobis non est idem, opus nostrum esse justum, et a nobis esse volitum, ex hoc quod aliquibus [4] debitores simus, si debitum reddere volumus, justum opus nostrum non esset. Sed Deus nulli est debitor. Ergo opus ipsius non dicitur justum nisi ex hoc quod est ei placitum.

Sed contra, Deus dicitur juste agere, inquantum reddit unicuique pro meritis, Psal. LXI, 13: *Tu reddis unicuique juxta opera sua.* Sed voluntas Dei non concernit merita. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

Præterea, opus Dei non ex eodem dicitur opus justitiæ et opus misericordiæ. Sed opus misericordiæ est opus voluntatis divinæ. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Deus non possit prætermittere aliquid eorum quæ ad justitiam operis ejus concurrunt. Quia II ad Tim. XI, 13: *Ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* « Negaret autem seipsum », dicit *Glossa,* « si dicta sua non impleret. » Ergo cum ex hoc dicatur opus Dei justum esse quod per ipsum impleantur Dei dicta, videtur quod non possit justitiam sui operis prætermittere.

2. Præterea, Rom. XI, super illud: *Contra naturam insertus es etc.*, *Glossa:* « Deus creator et conditor omnium rerum nihil contra naturam facit; sicut nec contra seipsum. » Sed sicut ipse est conditor naturarum, ita ipse est conditor et causa omnis justitiæ. Ergo nihil potest facere contra ordinem justitiæ in rebus constitutum.

3. Præterea, si posset ordinem justitiæ in rebus constitutum immutare, ergo posset bonos damnare et malos præmiare. Sed hoc videtur inconveniens. Ergo Deus ordinem justitiæ qui est in rebus, non potest immutare.

Sed contra, ordo justitiæ requirit ut aliquis pro peccato puniatur. Sed Deus potest pœnam dimittere peccato debitam;

[1] Al.: « est regula, actio non est, etc. »
[2] Al.: « justitiæ æqualitas. »
[3] Al. deest: « eadem. »
[4] Parm.: « alicui... cui. »

alias frustra rogaretur ut debita nobis dimitteret. Ergo potest immutare ordinem justitiæ constitutum in rebus.

Præterea, ordo justitiæ in rebus humanis est conformis ordini rerum naturalium ; unde justitia humana a justitia rerum naturalium trahitur, secundum philosophos. Sed Deus immutat quandoque ordinem rerum naturalium ab eo statutum, ut patet in operibus miraculosis. Ergo et potest ordinem justitiæ in rebus humanis statutum immutare.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Deus nullum puniat nisi pro peccato. Quia, ut dicit Hieronymus, *Epist. ad Heliodorum*, *Pat. lat*, t. XXII, col. 601, « quidquid [1] patimur, peccata nostra meruerunt. » Per passionem autem pœnam designat. Ergo omnis pœna pro peccato redditur.

2. Præterea, sicut præmium habet se ad meritum, ita pœna ad peccatum. Sed præmium non redditur nisi merito. Ergo nec pœna nisi peccato.

3. Præterea, pœna est quasi medicina quædam, dum scilicet vel ipse qui punitur, per pœnam corrigitur, vel alii, qui ex hoc terrentur. Sed hoc non esset, si pœna etiam absque peccato inferretur. Ergo non infertur pœna nisi pro peccato.

4. Præterea, humana justitia a divina exemplatur. Sed secundum humanam justitiam reputaretur injustum punire aliquem sine culpa. Ergo multo fortius hoc est inconveniens divinæ justitiæ.

Sed contra, Job gravissime punitus fuit. Sed pœna non fuit ei inflicta pro culpa, ut frequenter dicit Gregorius. Ergo non semper Deus infert pœnam pro culpa.

Præterea, infortunia quæ in hoc mundo accidunt, communia sunt bonis et malis, ut Augustinus dicit in lib. XX *De civ. Dei*, cap. III, col. 661, t. VII. Sed culpa non est utrisque communis. Ergo aliquando pœna infertur sine culpa.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod Dominus agat justius cum uno quam cum alio. Punitio enim est opus justitiæ. Sed magis punit unum quam alium. Ergo justius agit cum uno quam cum alio.

2. Præterea, misericordia temperat severitatem justitiæ. Sed Deus misericordius agit cum uno quam cum alio. Ergo et justius.

Sed contra, justitia æqualitas quædam est. Sed æquale non suscipit magis et minus. Ergo Deus non agit justius cum uno quam cum alio.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod justitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem ; sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit ; scilicet ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adæquatur. Est enim in rebus creatis [2] duplex ordo : unus secundum quem creatura ordinatur ad Deum; alius secundum quem una creatura dependet ab alia. Nomine igitur voluntatis non exprimitur nisi ordo ille qui est creaturæ ad Deum ; sed justitia includit simul cum hoc ordinem qui est creaturæ ad creaturam [3]. Sicut enim igni in tali natura constituto debetur ut sit sursum, considerato rerum ordine ad invicem; ita etiam culpæ debetur ut puniatur secundum ordinem eumdem. Unde patet quod non ex hoc tantum aliquid dicitur esse justum quia est a Deo volitum; sed quia est debitum alicui rei creatæ secundum ordinem creaturæ ad creaturam. Nihil enim alicui rei potest esse debitum nisi ratione suæ naturæ vel conditionis. Naturæ autem et proprietatis rei causa est divina voluntas ; et ideo totus ordo justitiæ originaliter ad divinam voluntatem reducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne quod Deus vult, justum sit; non tamen ex hoc justum dicitur quod Deus illud vult, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod luto non est magis debitum quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia; sed cum ex luto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum ut ad usum conveniens deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem justitiæ : sed quod, aliqua natura producta, ei attribuatur quod illi naturæ competit, hoc

[1] « Offensum sentimus, nec placamus Deum. Nostris peccatis barbari fortes sunt. Nostris vitiis Romanus superatur exercitus, etc. »

[2] Al. : « causatus. »

[3] Parm. omittit : « Deum ; sed justitia includit simul cum hoc ordinem qui est creaturæ. »

ad ejus justitiam pertinet; et contrarium ejus justitiæ repugnaret : et similiter indifferens est quantum ad justitiam ejus ut det gratiam vel non det, cum donum gratiæ non sit naturæ debitum; sed postquam gratiam contulit, quæ est merendi principium, ad justitiam [1] ejus pertinet ut pro meritis præmia reddat; et sic ex suppositione voluntatis justitia causatur.

Ad tertium dicendum, quod illud quod in voluntate includitur, voluntatem non restringit. Ex hoc autem ipso quod Deus vult aliquam naturam facere, vult attribuere ei ea quæ illi naturæ competunt; sicut cum homo vult finem, ex hoc ipso vult ea quæ sunt ad finem : et ideo voluntas Dei neque justitia ejus restringitur, neque justitiæ ejus resistere potest.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus non sit debitor alicui creaturæ, tamen creaturæ potest esse aliquid debitum; quod scilicet requiritur ad ipsam ad hoc quod exemplar divinæ sapientiæ imitetur; et hoc debitum concernit justitia, cum dicitur Deus aliquid juste facere : quod quidem magis pertinet ad ordinem rei ad rem, quam ad ordinem rei creatæ ad Deum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod justitiæ opus potest dupliciter prætermitti. Uno modo ut fiat contra justitiam; alio modo ut fiat præter justitiam. Cum enim justitia dicatur per comparationem ad alterum; tunc contra ordinem fit quando ei subtrahitur quod ei debetur, vel quod conditio ejus exigit. Si autem aliquid amplius ei impendatur, non est contra justitiam, sed præter justitiam : quia etiamsi alicui rei aliquid non debeatur, non tamen illius privatio est ei debita. Unde si aliquid ei exhibeatur quod non debetur, nihil contra ordinem justitiæ fiet; sicut patet in eo qui alicui liberaliter sua bona communicat. Sed, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. v, pro eodem computatur minus de malo et plus de bono ; unde sicut sine præjudicio justitiæ potest aliquis de bonis suis plus alicui conferre quam debeat, ita sine præjudicio justitiæ potest ei minus irrogari de pœna pro peccato in eum commisso quam ei debeatur. Sed sicut non potest sine injuria aliquis de bonis alterius plus alicui conferre quam ei debetur; ita non potest minus irrogare de pœna pro peccato commisso in alterum; et ideo judex non potest sine præjudicio justitiæ pœnas diminuere debitas pro peccatis in Deum vel in Rempublicam commissis, nisi forte quatenus viderit hoc utilitati Reipublicæ expedire. Deus autem donator bonorum omnium est, et in eum omnis peccator peccat; unde ipse potest plus conferre de bonis quam sit alicui debitum, et minus inferre de malis, vel etiam pœnam totaliter relaxare; nec in hoc contra justitiam, sed præter justitiam faceret. Sed si alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccasset, hoc contra ordinem justitiæ esset; nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinaria, sicut non posset facere quin ejus opus, secundum quod esse participat, eum imitaretur. Ex hoc enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suæ conditionis, quod sine illo exemplar divinum secundum propriam suam rationem imitari non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus seipsum negaret, si creaturæ non conferret quod ei debetur secundum suam dispositionem. Sic enim veritatem non servaret in operum conditione vel gubernatione. Non autem seipsum negat, si aliquid amplius creaturæ exhibeat quam ei debeatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus etsi nihil faciat contra naturam, tamen facit aliquid præter naturam, inquantum scilicet facit aliquid in natura ad quod non sufficiunt vires naturæ; similiter etiam etsi non faciat aliquid contra justitiam, potest tamen aliquid præter justitiam facere.

Ad tertium dicendum, quod damnare Petrum, cui ex beneficio gratiæ sibi collatæ salus debetur, esset contrarium justitiæ; unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset justitiæ contrarium, sed præter eam, ut patet ex dictis; sed tamen esset contrarium ejus præscientiæ et dispositioni, qua ei æternam pœnam paravit; unde justitiæ ordo non impedit quin posset salvare Judam; sed impedit ordo præscientiæ et dispositionis æternæ.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod pœna de sui ratione semper importat aliquid nocivum. Ex

[1] Parm. : « judicium. »

hoc autem est aliquid nocivum quod per ipsum subtrahitur aliquod bonum. Inter bona autem hominis quædam sunt per se loquendo ei bona, quæ sunt bona hominis in eo quod homo; quædam autem sunt bona secundum ordinem ad ista bona, sicut temporalia bona. Unde ista intantum sunt bona, inquantum ad illa spiritualia bona sunt homini adjumento; si autem impediant, ex hoc non sunt ei bona, sed mala; unde etiam Philosophus in VII *Ethic.*, cap. XIII, dicit, quod bona fortuna est judicanda secundum comparationem ad virtutem, prout adjuvat vel impedit eam. Pati ergo detrimentum in spiritualibus bonis semper malum est; sed pati detrimentum in bonis temporalibus quandoque quidem est bonum, quandoque vero malum. Malum quidem est, secundum quod impedit ab operatione virtutis et consecutione spiritualis boni; sed bonum est, secundum quod adjuvat ad virtutem sive ad consecutionem spiritualis boni, sicut exercitium corporale utile est ad corporalem fortitudinem acquirendam. Et quia, ut dictum est, pœna a nocendo dicitur, ideo detrimentum in spiritualibus bonis semper pœna est; sed detrimentum in temporalibus bonis quandoque quidem non est pœna, sed medicina proficiens ad salutem: sicut amaritudo potionis non est pœna, sed medela corporalis sanitatis. Sed tamen, quia natura nostra talis est ut ad perfectionem spiritualis boni per temporalium detrimenta oporteat pervenire, ex culpa peccati venit quo tota natura vitiata est: nec tali medicina opus erit, quando vulnus peccati perfecte erit curatum, cum homo ad ultimum finem spiritualis perfectionis perveniet.

Unde dicendum, quod pœna, proprie loquendo, nunquam datur nisi culpæ; sed tamen id quod contingit esse pœnale, scilicet detrimentum temporalium bonorum in statu viæ, aliquando infertur homini absque culpa præcedenti in persona, quamvis non absque culpa præcedenti in natura; sed post hanc vitam cessante spirituali profectu, nullum detrimentum, etiam in corporalibus, aliquis sine culpa sustinebit; quia tunc *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis* sanctorum; Apoc. XXI. Sed in spiritualibus bonis nullus detrimentum sustinet neque in hac vita neque in futura, sine culpa personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur generaliter de merito peccati actualis et originalis præcedente vel in persona vel in natura.

Ad secundum dicendum, quod aliquod bonum alicui exhibetur nullo merito præcedente, sicut prima gratia; non tamen habet rationem præmii; unde non est inconveniens, si aliquod malum inferatur alicui nulla culpa præcedente, quod non habeat rationem pœnæ, sed potius medicinæ promoventis ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod pœna non solum dicitur medicina ex hoc quod retrahit a malo, terrendo; de quo etiam objectio procedit; sed etiam inquantum promovet ad bonum, exercitando, et abstrahendo hominem ab amore temporalium: unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam nulla culpa præcedente sine præjudicio humanæ justitiæ aliquid pœnale alicui infertur, ut vel exercitatio juvenibus, vel medicina infirmis; unde non est inconveniens, si hoc idem fiat secundum justitiam divinam.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod actio cum sit media inter agentem et effectum, ex utraque parte modificari potest. Cum ergo quæritur, an Deus justius cum uno agat quam cum alio; si hoc referatur ad actionem prout exit ab agente, cum justitia sua, qua cum omnibus juste agit, sit una et invariabilis, non agit justius cum uno quam cum alio; si autem referatur ad actionem prout terminatur ad effectum, sic etiam dici non potest, quod cum uno justius agat quam cum alio; eo quod opus aliquod dicitur justum ex hoc quod est proportionaliter adæquatum; æqualitas autem, sive quantitatis sive proportionis, est ejusdem rationis in minimis et in magnis; eadem enim proportio quæ est inter duo et unum, est inter viginti et decem; et æqualitas eadem quæ est inter unum et unum, est inter centum et centum. Et ideo non potest esse unum opus altero justius, dummodo utrumque sit justum; eadem enim justitia servatur dum mala redduntur pro malis, et bona pro bonis, sive sint parva, sive sint magna. Sed tamen, quia in nobis non requiritur ad virtutem ut semper medium attingamus, sed sufficit quandoque juxta medium esse propter difficultatem inventionis medii, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. ult.; inde est quod apud nos unus alio justius agere dicitur, secundum quod magis vel minus accedit ad medium non perveniente utroque ad

ipsum. Sed ipse Deus, cui sunt notæ omnium rerum mensuræ, semper in operatione sua ad medium indivisibile pertingit; unde nullo modo justius cum uno quam cum alio agit.

Ad primum ergo dicendum, quod punitio non est effectus justitiæ inquantum hujusmodi, sed inquantum est culpæ proportionata. Licet ergo a Deo inferatur major pœna vel minor; semper tamen ex ejus justitia secundum eamdem proportionem infertur.

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit absolute divinum effectum, non concernendo aliquam proportionem vel æqualitatem in ipso; unde secundum majorem vel minorem misericordiæ effectum dicitur misericordius agere cum uno quam cum alio, si hoc referatur ad actionem secundum quod determinatur ad effectum; non autem si referatur ad eam secundum quod exit ab agente : quia ipse una et invariabili misericordia cum omnibus misericorditer agit. Nec tamen sequitur propter hoc, quod aliquo modo cum uno justius agat quam cum alio : effectus enim misericordiæ non est contra justitiam, sed præter eam, ut ex prædictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus pœna æterna [1].

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex divina justitia non inferatur peccatoribus pœna æterna. Pœna enim non debet excedere culpam. Deuter. xxv, 2 : *Secundum* * *mensuram delicti erit et plagarum modus*. Sed culpa est temporalis. Ergo pœna non debet esse æterna.

* *Pro mensura peccati.*

2. Præterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori pœna quam alterum puniri. Sed nulla pœna potest esse major quam æterna, cum sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur pœna æterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum non sit distantia infinita.

3. Præterea, a justo judice non infertur pœna nisi ad correctionem; unde II, *Ethic.*, cap. II dicitur, quod pœnæ sunt quædam medicinæ. Sed quod impii in æternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum malorum cum tunc non sint futuri alii qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam justitiam non infertur pro peccatis pœna æterna.

4. Præterea, omne quod non est propter se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed pœnæ non sunt a Deo propter se volitæ : non enim delectatur in pœnis. Cum ergo nulla utilitas possit accidere ex pœnæ perpetuatione, videtur quod perpetuam pœnam pro peccato non infert.

5. Præterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur I *Cœl. et Mund.*, text. 15. Sed pœna est eorum quæ sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Præterea, justitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur : quia per ingratitudinem dicitur aliquis beneficia accepta amittere. Inter cetera autem Dei beneficia est etiam ipsum esse; unde videtur justum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat. Sed si in nihilum redigantur, eorum pœna non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinæ justitiæ ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv, 46 : *Ibunt hi*, scilicet peccatores, *in supplicium æternum.*

Præterea, sicut se habet præmium ad meritum, ita pœna ad culpam. Sed secundum divinam justitiam merito temporali debetur præmium æternum; Joan. VI, 48 : *Omnis qui videt Filium et credit in eum, habet* * *vitam æternam*. Ergo et culpæ temporali secundum divinam justitiam debetur pœna æterna.

* *Ut omnis qui videt... habeat.*

Præterea, secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. III, pœna taxatur secundum dignitatem ejus in quem peccatur; unde majori pœna punitur qui percutit alapa principem quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus præcepta transgreditur, et cujus honorem aliquando aliis impertitur, dum in alio finem constituit. Majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque mortaliter peccat, dignus est infinita pœna; et ita videtur quod juste pro peccato mortali aliquis perpetuo puniatur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod

[1] 1. 2. *Summ. theol.*, q. LXXXVII, a. III.

cum pœna duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intensionem acerbitatis, et secundum durationem temporis; quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius peccavit, secundum hoc gravior pœna ei infligatur; unde Apoc. XVIII, 7 : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei * tormentum et luctum.* Non autem respondet durationi culpæ, ut dicit Augustinus, XXI *De civ. Dei*, cap. XI, col. 725, t. VII; non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentanea pœna punitur etiam secundum leges humanas; sed duratio pœnæ respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter repellatur a societate civitatis vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut a societate civium totaliter excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, pœna ei prorogatur vel breviatur, secundum quod ejus expedit correctioni, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Ita etiam secundum justitiam divinam aliquis ex peccato dignus redditur penitus a civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo quis contra caritatem peccat, quæ est vinculum uniens civitatem prædictam; et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis in æternum a societate sanctorum exclusus æternæ pœnæ adjicitur : quia, ut Augustinus in lib. prædicto, ibid., dicit, « quod est de civitate ista mortali homines supplicio primæ mortis ; hoc est de illa civitate immortali homines supplicio secundæ mortis auferre. » Quod autem pœna quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur, hoc est per accidens, inquantum homo non perpetuo manet, vel inquantum etiam ipsa civitas deficit; unde si homo in perpetuum viveret, pœnæ exilii et servitutis, quæ per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo permanerent. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen non reddantur digni totaliter separari a sanctæ civitatis consortio, sicut peccantium venialiter, tanto eorum pœna erit brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata plus vel minus inhæserunt, quod in pœnis hujus mundi et purgatorii secundum divinam justitiam servatur.

* Illi.

Inveniuntur etiam aliæ rationes a sanctis assignatæ, quare juste pro peccato temporali aliqui pœna æterna puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum æternum, dum contempserunt vitam æternam, et hoc est quod Augustinus in lib. prædicto, cap. XII, col. 726, t. VII, dicit : « Factus est malo dignus æterno, quia hoc in se peremit bonum quod esse posset æternum. » Alia ratio est, quia homo in suo æterno peccavit; unde Gregorius dicit in IV *Dialog.*, cap. XLIV, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 404, quod « ad magnam justitiam judicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam carere voluerunt peccato. » Et si objiciatur, quod quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni æterno supplicio, ut videtur; dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quæ manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus; unde ex hoc ipso quod vult peccare, vult consequenter perpetuo in peccato manere. Homo enim est *spiritus vadens*, scilicet in peccatum, *et non rediens*, per seipsum, Psalm. LXXVII, 39; sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus, posset dici quod in æternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit; et quia ad finem vitæ tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam sum ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato permanere, si hoc sibi esset impune; et hoc est quod Gregorius dicit, XXXIV *Moral.*, cap. XIX, super illud Job XLI, § 37, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 738, *Æstimabit abyssum quasi senescentem* : « Iniqui ideo cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitate permanere : nam magis appetunt peccare quam vivere. » Potest et alia ratio assignari quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur; unde cum non possit esse pœna infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quod sit saltem duratione infinita. Est et quarta ratio ad hoc idem : quia culpa manet in æternum, cum culpa non possit remitti sine gratia,

quam homo non potest post mortem acquirere; nec debet pœna cessare quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut jam dictum est, pœna non debet adæquari culpæ secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam secundum leges humanas accidere. Vel dicendum, sicut Gregorius solvit, loc cit., quod quamvis culpa sit actu temporalis, tamen voluntate est æterna, ut jam expositum est.

Ad secundum dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas pœnæ secundum intensionem; et ideo peccatorum mortalium inæqualium erunt pœnæ inæquales intensione, æquales autem duratione.

Ad tertium dicendum, quod pœnæ quæ infliguntur his qui a civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatæ; sed illæ pœnæ per quas aliqui totaliter a societate civitatis exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem, et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanet; et ita damnatio æterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia: non enim pœnæ sunt solum ad correctionem quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quod impiorum pœnæ in perpetuum duraturæ non erunt omnino ad nihilum utiles: sunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina justitia conservetur, quæ est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius IV *Dial.*, cap. XLVIX, *Pat lat.* t. LXXVII, col. 404: « Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur: quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. » Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et dum[1] hoc se evassisse cognoscunt; unde Psalm. LVII, XI: *Lætabitur justus, cum viderit vindictam;* et Isai. ult. 24: *Erunt*, scilicet impii, *usque ad satietatem visionis*, scilicet sanctis, ut *Glossa* dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit in IV *Dialog.*, ubi sup.: « Iniqui omnes æterno supplicio deputati, sua quidem iniquitate puniuntur; tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quæ percipiunt, et in illis percipiant supplicia quæ evaserunt, quatenus tanto magis in æternum divinæ gratiæ se debitores esse cognoscant, quanto in æternum mala puniri conspiciunt, quæ ejus adjutorio vicerunt. »

Ad quintum dicendum, quod quamvis pœna per accidens respondeat animæ, tamen per se respondet animæ culpa infectæ; et quia culpa in perpetuum in ea[2] manebit, ideo etiam pœna erit perpetua.

Ad sextum dicendum, quod pœna respondet culpæ, proprie loquendo, secundum inordinationem quæ invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ejus in quem peccatur: quia sic cuilibet peccato redderetur pœna infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio esse, quia præsupponitur ad meritum et demeritum: nec per inordinationem peccati esse tollitur vel corrumpitur; et ideo non potest esse debita pœna alicujus culpæ privatio esse.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de misericordia Dei; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum in Deo sit ponere misericordiam; 2° de effectu ipsius; 3° utrum misericordia Dei patiatur pœnas damnatorum esse perpetuas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit misericordia in Deo[3].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit misericordia. Sicut enim dicit Damascenus, lib. II *De fide orth.*, cap. XIV, *Pat. Græc. lat.* XCIV, col. 931, « Misericordia est compassio de alienis malis. » Sed compassio non cadit in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia miseriam respicit. Sed quanto aliquis est magis peccator, tanto magis est miser; quia Proverb. XIV, 34: *Miseros facit populos peccatum.* Ergo si Deus est misericors, quanto

[1] Parm.: « cum. »
[2] Parm.: « ibi. »

[3] I, q. XXI, a. 3.

aliquis est magis peccator, tanto magis ei providebit; quod videtur absurdum.

3. Præterea misericordia inclinat misericordem ad alienam miseriam repellandam. Ergo misericors nec alii miseriam infert, nec inferri permittit, si fieri potest. Sed Deus aliquos inducit in miseriam pœnæ, et permittit eos incidere in miseriam culpæ. Ergo cum ipse sit omnipotens, non erit misericors.

Sed contra est quod in Psal. CXLIV, 8, dicitur : *Miserator et misericors Dominus.*

Præterea, sicut Deus aliquos punit, ita et aliquibus parcit; est enim *præstabilis super malitia;* Joel. II, 13. Sed ex hoc quod punit, ponimus in Deo iram, quamvis ira sit passio. Ergo ex eo quod parcit, debet dici misericors, quamvis misericordia in nobis sit passio.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius, 1. Videtur quod in Deo secundum eamdem rationem dicatur bonitas et misericordia. Constat enim quod Deus gentiles ex sola misericordia liberavit; Roman. XV, 9 : *Gentes autem super misericordia honorare Deum.* Sed conversionem gentium Apostolus attribuit divinæ bonitati; Rom. XI, 22 : *Vide bonitatem et severitatem Dei; in eos qui ceciderunt severitatem, in te autem bonitatem.* Ergo bonitas et misericordia ejusdem sunt rationis in Deo.

2. Præterea, principia per effectus cognoscuntur. Sed idem est effectus misericordiæ et bonitatis; scilicet providere minus habentibus. Ergo eadem est ratio utriusque.

3. Præterea, misericordia est quædam virtus. Sed virtus est bonitas virtuosi. Ergo misericordia, inquantum hujusmodi bonitas quædam est; et ita videtur eadem ratio utriusque.

Sed contra, quæcumque sunt unius rationis, sunt etiam unius ambitus. Sed bonitas et misericordia non sunt unius ambitus; quia bonitas divina communicatur omnibus creaturis, inquantum a primo bono sunt omnia bona; misericordia autem non invenitur in omnibus creaturis, ut omnes misericordes dicantur. Ergo bonitas et misericordia non sunt ejusdem rationis.

Præterea, misericordia non esset, nisi esset miseria. Sed bonitas esse potest etiam nulla miseria existente; quia bonum non dependet a malo, sicut nec habitus a privatione. Ergo misericordia et bonitas in Deo non sunt unius rationis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius, 1. Videtur quod opus divinæ misericordiæ ad attributum potentiæ reducatur. Quia opus Dei ad illud attributum reducitur quod maxime per ipsum manifestatur. Sed opus misericordiæ maxime manifestat Dei potentiam; unde in collecta dicitur : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas. » Ergo misericordiæ opus ad omnipotentiam reducitur.

2. Præterea, divina misericordia maxime manifestatur in justificatione impii. Sed majus est justificare impium quam creare cœlum et terram, ut dicit Augustinus, tract. LXXII *in Joan.*, col. 1822, t. III. Ergo cum creatio ad potentiam reducatur, videtur quod et misericordiæ opus ad potentiam Dei reduci debeat.

3. Sed contra, videtur quod reducatur ad attributum sapientiæ. Quia ipse non miseretur passione, sed judicio. Judicium autem ad sapientiam pertinet. Ergo et misericordiæ opus sapientiæ est attribuendum.

4. Præterea, misericordia facit miseriam alicujus quodammodo esse in eo qui miseretur. Sed miseriæ [1] nostræ non possunt esse in Deo nisi per cognitionem. Ergo misericordia ad cognitionem seu sapientiam Dei pertinet.

Sed contra, videtur quod ab bonitatem. Quia Sap. XI, 27, ponitur pro ratione misericordiæ amor divinus; dicitur enim: *Parcis omnibus, quoniam tua sunt, qui amas animas.* Sed amor ad bonitatem pertinet. Ergo misericordia bonitati est attribuenda.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod ex hoc homo dicitur misericors, quia miseriam alterius suam facit; quod quidem contingit quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod ipse quodammodo ex aliena miseria afficitur, inquantum compatitur patienti. Secundo secundum quamdam reputationem, quia miseriam proximi reputat quasi suam et exinde movetur ad repellendum ejus

[1] In editis : « misericordiæ. »

miseriam per beneficium, sicut repelleret suam. Deus autem nullo modo miseriæ particeps esse potest ; unde secundum primum modum misericordia in eum non cadit ; sed ipse hoc modo se habet in reppellendo miserias aliorum, sicut se habet homo in repellendo miseriam suam [1]. Sicut homo enim in repellendo miseriam alicujus considerat hominis utilitatem cujus repellit miseriam ; ita et Deus per sua beneficia repellens nostram miseriam, non ordinat hoc ad suam utilitatem, sed ad nostram ; unde inquantum nostra miseria est quasi sua secundum reputationem quamdam ipsius qui eam repellit, sic dicitur misericors, et misereri ; et propter hoc communiter dicitur, quod non est in eo misericordia secundum passionem, sed secundum effectum ; qui tamen effectus ex affectu voluntatis procedit ; qui non est passio, sed simplex voluntatis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus definit misericordiam prout est passio in nobis inventa ; et per hunc modum Deo non competit.

Ad secundum dicendum, quod misericordia in nobis passio quædam est ; nulla autem passio est laudabilis, nisi secundum quod ratione regulatur ; unde in nobis misericordia non est laudabilis, nisi secundum quod sequitur ordinem rationis. Nihil enim quod in nobis sit, transfertur in Deum, nisi eo modo quo in nobis est laudabile ; et ideo misericordia in Deo est secundum rationem sapientiæ ipsius ; unde non oportet quod ex hoc ipso quod aliquis est magis peccator, majorem effectum misericordiæ consequatur, nisi secundum quod est in divina sapientia ordinatum.

Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia homo misericors non repellit alienam miseriam quantumcumque potest, sed quantum recta ratio permittit. Similiter et Deus repellit nostram miseriam secundum ordinem sapientiæ suæ ; et ideo inducit miseriam pœnæ quibusdam, et permittit quosdam incidere in miseriam culpæ.

Solutio II — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ratio misericordiæ et bonitatis differunt in tribus. Primo in hoc quod misericordia respicit terminum a quo, sed bonitas magis terminum ad quem. Ille enim cui Deus beneficia largitur, fit de deficiente perfectus. Bonitas ergo respicit communicationem perfectionis, quia bonum est diffusivum sui [2] esse ; sed misericordia respicit remotionem defectus. Secundo in hoc quod misericordia, proprie loquendo, pertinet ad providentiam divinam, qua bona sua communicat creaturis rationalibus tantum ; respicit enim miseriam, quæ cum sit contraria felicitati, non potest esse nisi rationalium creaturarum, quarum est felices esse. Sed bonitas respicit providentiam divinam respectu quarumlibet rerum. Tertio in hoc quod misericordia importat quamdam assimilationem providentis ad eum cui providetur, inquantum providens alterius miseriam quasi suam reputat ; et ideo misericordia esse non potest nisi in natura intellectuali quæ habet æstimationem [3] miseriæ alienæ. Sed bonitas habet ordinem ad communicationem simpliciter ; unde cuilibet creaturæ quæ habet perfectionem communicabilem, bonitas convenire potest. Potest et quarta differentia assignari ; quia misericordia removet debitum ab eo qui providetur ; non enim dicitur misericorditer dari alicui quod ei debetur ; sed bonitas non res movet debiti rationem ab eo cui aliquid datur ; unde bonitas se habet communiter ad largitionem justitiæ et misericordiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens conversionem gentium et bonitati divinæ et misericordiæ etiam attribuere, quamvis ratione diversa, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicundum, quod misericordia se habet ex additione ad bonitatem quodammodo, ut patet per prædicta ; et ideo omne opus quod est misericordiæ, est etiam bonitatis, sed non e converso.

Ad tertium dicendum, quod misericordia quamvis sit bonitas quædam, tamen quædam super rationem bonitatis addit ; et secundum hoc non est omnino eadem ratio bonitatis et misericordiæ, sicut non est omnino eadem ratio hominis et animalis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod omne opus divinum ex

[1] Al. : « eorum. »
[2] Al. deest : « sui. »
[3] Al. : « exterminationem. »

potentia, sapientia et bonitate procedit; sed tamen opus aliquod appropriatur potentiæ, sapientiæ vel bonitati, secundum quod in eo mirabilius apparet id quod pertinet ad aliquod prædictorum attributorum. Potentia autem importat absolutam rationem principii aliquid producentis; sed sapientiæ est ordinate; unde ad sapientiam pertinet modus producendi rem, quo aliquid ordinate in esse producitur; sed bonitas, quæ habet rationem finis, respicit motivum ad producendum: et ideo in opere creationis, in quo admirabile redditur hoc præcipue quod res in esse productæ sunt, manifestatur maxime divina potentia; sed in opere gubernationis, quo res ordinatæ disponuntur, redditur ipse ordo rerum admirabilis, et ideo sapientiæ attribuitur; sed opus recreationis admirabile redditur ex ipso motivo, quia non ex operibus justitiæ quæ facimus, sed propter suam bonitatem salvos nos fecit; unde attribuitur præcipue bonitati. Et quia ex hoc aliquid dicitur misericorditer esse factum quod non ex debito datur, sed ex bonitate largientis; ideo opus misericordiæ, inquantum hujusmodi, bonitati appropriatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur parcendo et miserendo suam omnipotentiam maxime manifestare, non tam quoad substantiam facti, quam quoad licentiam faciendi; ille enim qui est alicui superiori potestati subjectus, non potest licite dimittere pœnas a superiori potestate constitutas. Ex hoc ergo quod Deus pœnas dimittit, et supra debitum largitur; ostenditur quod ipse ex propria potestate et auctoritate omnia operatur; et quod ipse non est superiori potestati subjectus. Sed quantum ad substantiam facti præcipue manifestatur bonitas in parcendo; et ideo opus misericordiæ bonitati est attribuendum.

Ad secundum dicendum, quod justificare impium dicitur majus quam creare cœlum et terram, inquantum ad nobilius esse perducitur quis per justificationem quam per creationem; vel inquantum in creatione non est aliquid quod repugnet creanti, cum sit ex nihilo, sicut in justificatione repugnat justificanti inordinata voluntas. Unde quamvis opus justificationis potentiam manifestet, specialiter tamen commendat bonitatem, inquantum ipsa est sola quæ ad justificandum movet, cum ex parte justificandi magis inveniatur quod justificationi repugnet.

Ad tertium dicendum, quod licet misericordia judicio dirigatur, non tamen esse misericordiæ consistit in judicio, sed magis in voluntate; et ideo magis appropriatur bonitati quam sapientiæ.

Et similiter dicendum ad quartum de cognitione; quia illa præexigitur ad voluntatem repellendi miseriam in qua ratio misericordiæ completur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus semper misericordiam exhibeat quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum.

Ad secundum sic proceditu. 1. Videtur quod Deus non semper misericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum· Quia Apocal. XVIII, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum;* et Matth. VII, 2: *In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo videtur quod secundum mensuram meriti vel delicti sit mensura pœnæ vel præmii; et ita non semper punit citra condignum, nec remunerat ultra meritum.

2. Præterea, Apoc. XVIII, 6, dicitur: *Duplicate duplicia secundum opera ejus;* et Isa. XL, 2: *Suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis;* et super illud Psal. LXXI: *Ex usuris et iniquitate etc.*, dicit *Glossa* Augustini [1]: « Plus exigit in pœnis quam commissum sit inculpis. » Ergo videtur quod non puniat condignum, sed magis ultra.

3. Præterea, pueri baptizati liberati sunt ab omni peccato. Ergo non sunt debitores alicujus pœnæ. Sed tamen frequenter multæ pœnæ eis divinitus in hac vita infliguntur, ut febres, et hujusmodi; nec potest dici quod ad eorum utilitatem cedant, cum quandoque moriantur antequam ad adultam ætatem perveniant. Ergo videtur quod non puniat semper citra condignum.

4. Præterea, peccato originali non debetur alia pœna quam carentia visionis divinæ. Sed hac pœna puniuntur pueri

[1] Col. 910, t. IV.

non baptizati, qui in peccato originali decedunt. Ergo videtur quod non semper puniat citra condignum.

5. Præterea, illud quod potest aliter esse, non est asserendum quod semper ita se habeat. Sed Deus aliquando servare modum justitiæ, ut secundum condignum puniat; hoc enim non est contra potentiam ordinatam. Ergo non est asserendum quod semper puniat citra condignum.

6. Præterea, Sap. vi, 7, dicitur : *Exiguo conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur;* et Jac. ii, 13 : *Judicium sine misericordia* fiet *ei** *qui non fecit misericordiam.* Ergo videtur quod potentes et immisericordes non puniantur citra condignum.

* Illi.

Sed contra est quod dicitur Psal. cii, 10 : *Non secundum peccata nostra fecit nobis, neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis.*

Præterea, proprium non dereliquit id cujus est proprium. Sed Deo proprium est misereri, ut dicitur in collecta : « Deus cui proprium est misereri semper et parcere. » Ergo semper miseretur. Sed hoc non esset nisi præmium conferret ultra meritum, et mala citra condignum. Ergo videtur quod ita semper accidat.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non in omni tempore Dei misericordia et veritas conjungantur. Quia opus creationis non præsupponit aliquid. Sed opus quod est secundum justitiam, præsupponit debitum; opus autem quod est secundum misericordiam, præsupponit miseriam. Ergo in opere creationis non conveniunt justitia et misericordia.

2. Præterea, convertere gentes et convertere Judæos sunt diversa opera. Sed in conversione gentium videtur fuisse sola misericordia; in salvatione autem Judæorum justitia; per id quod dicitur Rom. xv, 8 : *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum; Gentes autem super misericordia honorare Deum.* Ergo nec in omni opere Domini est misericordia et veritas.

3. Præterea, ibi non videtur esse justitia ubi unus pro peccato alterius punitur. Sed Deus quandoque punit unum pro peccato alterius, sicut pro peccato Cham maledictus est Chanaan, Gen. ix; et pro peccato David percussus est populus, II Reg., ult. Ergo videtur quod non semper justitiam et misericordiam in opere servet.

4. Præterea, ibi non videtur servari justitia ubi nullum meritum præcessit, cum justitia debitum respiciat. Ergo non videtur justitia aliqua in impii justificatione.

5. Præterea, justitia nunquam reddit æqualibus nisi æqualia. Sed Deus quandoque æqualibus inæqualia tribuit; ante enim quam Jacob et Esau nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, omnino æquales erant; et tamen uni præparavit gloriam, et alteri pœnam, ut patet Rom. ix. Similiter cum Aaron et filii Israel peccassent æqualiter in idoli adoratione, Aaron non est punitus, cum populus punitus fuerit, ut patet Exod. xxi. Ergo videtur quod non in omnibus justitiam servet.

6. Præterea, hoc videtur esse injustum, ut meliori minus detur de bonis, et magis de malis. Sed bona temporalia aliquando abundantius dantur a Deo malis quam bonis, et pœnæ quandoque magis inferuntur bonis quam malis. Ergo videtur quod non in omni opere suo justitiam servet cum misericordia.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. I *De concordia Evangelistarum*, cap. xiv, col. 1051, t. III : « Deus, qui res humanas curat, juste et misericorditer curat, ut nec præcludat misericordia justitiam, nec justitia misericordia excludat. » Ergo videtur quod in omni opere Domini justitia et misericordia conveniant.

Præterea, non magis differt in Deo justitia et misericordia, quam potentia, bonitas et sapientia. Sed omne opus potentiæ est opus sapientiæ et bonitatis. Ergo videtur quod similiter omne opus justitiæ sit misericordiæ, et e converso.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in opere Dei principalior sit justitia quam misericordia. Quia, ut dicitur Hebr. x, 31, *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Sed hoc non esset, si misericordia principalior in ejus opere esset. Ergo justitia magis in opere Dei principatur quam misericordia.

2. Præterea, illud quod est prius in quolibet genere, est principalius. Sed justitia videtur esse prior quam misericordia; quia misericordia ex justitia nascitur, ut

dicit Anselmus in *Proslogio*, cap. IX, *Pat. lat.* t. CLVIII col. 231. Ergo justitia principalior est in opere Dei quam misericordia.

3. Præterea, illud quod inest alicui secundum se, principalius ei convenit quam quod convenit ei secundum alterum. Sed, sicut dicit Anselmus in *Proslog.*, cap. X, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 233. « parcendo malis justus es secundum te et non secundum nos, sicut misertus es secundum nos et non secundum te, » et sic misericordia competit Deo secundum nos; sed justitia secundum seipsum. Ergo principalior est in opere Dei justitia quam misericordia.

Sed contra est quod dicitur Jacob. II, 13 : *Superexaltat autem misericordia judicium;* id est superponetur misericordia in judicio, ut *Glossa* dicit; et in Psalm. CXLIV, 9 : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo misericordia principalior est in opere Dei quam justitia.

Præterea, illud quod est proprium alicui, principalius ei convenit quam id quod est alienum ab eo. Sed proprium opus Dei est misereri et parcere; et opus punitionis est alienum ab eo, ut patet Exod. XXII. Ergo misericordia principalior est in opere Dei quam justitia.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod agens et patiens semper debent sibi proportionaliter respondere; ita quod hoc modo se habeat agens ad actionem, sicut patiens ad passionem. Ea autem quæ sunt inæqualia, non habent similem proportionem nisi ad inæqualia : sicut enim senarius est major quaternario; ita et ternarius, cujus duplum est senarius, est major binario, cujus duplum est quaternarius. Et inde est quod quandocumque agens excedit patiens, oportet quod actio excedat passionem; sicut videmus in omnibus agentibus æquivocis, quia patiens non recipit effectum totum actionis. Dans [1] autem se habet per modum agentis, et recipiens per modum patientis; et ideo quando dans superexcedit recipientem, conveniens est ut datio excedat illam receptionem quæ est proportionata recipienti. Et ideo cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suæ bonitatis, oportet quod semper ejus datio in bonis superexcedat receptionem quæ est proportionata recipienti. Pro eodem autem computatur minus malum et majus bonum, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. V; et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala pœnæ irrogat citra condignum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum et tantum non important æqualitatem quantitatis, sed proportionis, in auctoritate inducta. Pœnæ autem proportio ad culpam potest intelligi dupliciter : vel in generali, vel in speciali. In generali quidem; ut qui peccavit, puniatur; et qui multum peccavit, multum puniatur. In speciali autem dupliciter : vel accipiendo proportionem pœnæ ad culpam secundum debitum culpæ absolute; vel præsupposita mitigatione divinæ misericordiæ, quæ aliquid de pœna remittit. Primo igitur et tertio modo nunquam Deus punit citra condignum : quia semper peccantes multum punit : nec aliquid de pœna dimittitur quæ post mitigationem divinæ misericordiæ remanet. Sed quantum ad secundum modum semper punitur aliquis citra condignum : quia non tantum punitur quis, quantum per culpam meruit. Vel dicendum, et melius, quod æqualitas ista proportionalitatis est, non æqualitatis; et attendenda est non secundum comparationem pœnæ ad culpam, sed secundum proportionem duorum peccantium ad duas pœnas; ut scilicet qui plus peccavit, plus puniatur; et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in pœna; et sic etiam intelligendæ sunt omnes auctoritates quæ videntur æqualitatem culpæ et pœnæ demonstrare.

Ad secundum dicendum, quod duplicitas illa pœnæ non intelligitur secundum excessum pœnæ ad culpam in duplo; sed quia homo in duobus punietur; scilicet in anima et corpore. Quod autem dicitur, quod plus exigitur in pœnis quam commissum sit in culpis; intelligendum est quantum ad temporis durationem : quia pro delectatione momentanea infligitur pœna æterna. Duratio autem pœnæ non proportionatur durationi culpæ; sed magis intensio pœnæ respondet enormitati culpæ, ut patet ex supra dictis.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale sequitur duplex pœna. Una, secundum quod infectivum personæ; et sic est pœna ejus carentia visionis divinæ. Alia, secundum quod est vitium naturæ;

[1] Al. : « Deus. »

et sic sequuntur ipsum pœnæ quæ ex principio naturæ causantur, ut mors, quæ causatur ex contrarietate principiorum naturæ, et alia hujusmodi quæ ad mortem ordinantur, vel quæ ex deordinatione principiorum naturæ consequuntur, ut febris, et hujusmodi. Dico ergo, quod baptismus mundat personam, sed non curat naturam; quod patet ex hoc quod per actum naturæ baptizatus originale transmittit in prolem; et ideo per baptismum absolvitur puer baptizatus a reatu mortis æternæ, quæ est carentia visionis divinæ; manet tamen adhuc reatus mortis temporalis, et aliorum hujusmodi, quæ ex peccato naturæ consequuntur : quæ quamvis ad utilitatem illius personæ non cedant, si infra ætatem perfectam decedit, quia his passionibus non meretur; cedunt tamen in utilitatem aliorum qui sunt ei conformes in natura : quia et pœnæ hujusmodi peccatum naturæ consequuntur.

Ad quartum dicendum, quod pro peccato originali secundum rigorem justitiæ non solum debetur pro pœna [1] carentia visionis divinæ, sed etiam ipsius naturæ [2] annihilatio; et ideo ex hoc ipso quod conservantur pueris non baptizatis naturalia bona, citra condignum puniuntur. Unde Threnor. cap. III, 22 : *Misericordiæ Domini, quod* * *non sumus consumpti.* * *Quia.*

Ad quintum dicendum, quod sicut potentia Dei habet ordinem ad ejus justitiam, ita etiam habet ordinem ad ejus misericordiam; unde quamvis non repugnet potentiæ secundum quod ordinatur ad justitiam, nihil de pœna dimittere; repugnat tamen potentiæ secundum quod ordinatur ad misericordiam; et sic de potentia ad misericordiam ordinata hoc Deus non potest.

Ad sextum dicendum, quod immisericordes non consequuntur misericordiam totaliter a pœna liberantem, consequuntur tamen misericordiam aliquid de pœna relaxantem. Similiter etiam si potentes sint mali, non possunt excusari per infirmitatem, quæ quandoque excusat a toto, sicut per eam exigui, id est totaliter infirmi, excusantur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod operatio Dei est quasi medium inter Deum operantem et ipsum opus operatum. Omne autem medium participat quodammodo cum utroque extremorum; et ideo in operatione Dei oportet aliquid inveniri ex parte ipsius Dei operantis et ex parte operati, ad quod operatio terminatur. Ex parte quidem operantis exigitur ut sit superabundantia in collatione bonorum et diminutione malorum, cum ipse Deus sit excellentissimus operator, ut dictum est; et in hoc consistit divina misericordia; ex parte autem operati requiritur receptio quæ fit secundum proportionem recipientis; et in hoc ratio justitiæ consistit. Ideo oportet quod in omni divina operatione aliquid misericordiæ et aliquid justitiæ inveniatur : nec justitia misericordiæ repugnat; quia misericordia non est laudabilis nisi sit secundum rationem rectam, quæ est regula justitiæ, sive secundum ordinem sapientiæ in divinis; nec misericordia repugnat justitiæ; quia elargiri aliquid supra debitum de bonis, vel citra debitum de malis, non est contra justitiam, sed præter eam, ut ex dictis patet; et ideo nec immensitas misericordiæ excludit justitiam a divino opere, nec immensitas justitiæ misericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, ut ex dictis patet, quandoque consistit in retributione meritorum; et sic justitia in creatione non consideratur : quandoque vero justitia consistit in condecentia divinæ bonitatis; et sic non præsupponit aliquid ex parte recipientis, sed solum ex parte Dei; et sic potest esse justitia in opere creationis. Justum est enim ut unaquæque res hoc modo esse habeat quomodo præordinatum est a sapientia divina. Similiter et misericordia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod repellit miseriam præcedentem non ex debito; et sic non potest esse misericordia in opere creationis : alio modo communiter, secundum quod sine debito tollitur quicumque defectus; et sic in opere creationis est misericordia : quia maximum defectum Deus creando removit, scilicet non esse; et hoc ex gratuita voluntate fecit, non aliquo debito constrictus.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus utitur tali modo distinctionis, quia aliquis modus justitiæ fuit in salvatione Judæorum qui non fuit in conversione Gentium; scilicet impletio promissorum, quæ fuerunt per Prophetas Judæis, et

[1] Parm. addit : « naturæ. »

[2] Parm. omittit : « naturæ. »

non Gentibus, repromissa a Deo. Sed tamen in utrisque salvatio habuit et justitiam et misericordiam : justitiam autem quæ est secundum decentiam divinæ bonitatis : decuit enim ut Deus rationalem creaturam non totaliter perderet, quam ad beatitudinem fecit : misericordiam vero, quia in neutris merita præcesserunt quæ ad hoc sufficerent, secundum illud Tit. III, 5 : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos non fecit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, *super illud Josue*, VII : *Filii Israel prævaricati sunt etc.*, quæst. VIII, *sup. Josue*, col. 778, t. 3, in pœnis æternis nunquam unus punitur pro alio ; sed in temporali quandoque unus punitur pro alio : cujus ratio potest esse triplex. Una est, quia pœna æterna non infligitur alicui ad profectum patientis, sed ad vindictam culpæ ; sed pœna temporalis quandoque infertur ad profectum patientis. Unde sicut quandoque aliquis sine culpa punitur temporali pœna, ita etiam quandoque aliquis punitur pro peccato alterius ad profectum sui et aliorum, ut scilicet videatur quantum unus debeat esse sollicitus pro alio, ne cadat in peccatum, ex quo pro peccato unius tota congregatio temporaliter punitur ; et ut etiam ostendatur quam fugiendum sit peccatum, quod ita graviter punitur, ut uno delinquente plures puniantur. Secunda ratio potest esse, quia quantum ad temporalia unus homo est res alterius, sicut filius est quædam res patris ; et ideo quandoque filius punitur temporaliter pro peccato patris, et servus pro peccato domini ; sed quantum ad bonum animæ quilibet gerit personam propriam. Ezech. XVIII, 4 : *Omnes animæ meæ sunt.* Tertia ratio est quam assignat Gregorius, lib. XXV *Moralium*, cap. XIV, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 343, quia quandoque aliquis est particeps culpæ alterius ; sicut ex culpa subditorum quandoque permittuntur prælati cadere in peccatum ; et ita non est mirum, si pro peccatis prælatorum subditi puniuntur, sicut in II Reg., ultim., David peccante populus est punitus. Unde hoc non est divinæ justitiæ contrarium, ut unus quandoque pro peccato alterius puniatur. Nec tamen ex hoc debet sumi exemplum in judicio humano, ut unus puniatur pro alio, ut Augustinus dicit : quia homo non potest scire profectum provenientem ex pœna temporali, sicut hoc Deus infallibiliter cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod in justificatione impii servatur aliquis modus justitiæ, qui est secundum condecentiam divinæ bonitatis, vel etiam secundum exhibitionem promissi, ut habetur in *Glossa* super illud Psal. L, 6 : *Ut justificeris in sermonibus tuis ; etc.* Deus enim hoc promisit ut peccatoribus veniam petentibus venia largiretur.

Ad quintum dicendum, quod non est injustitia[1], si de eo quod neutri est debitum, æqualibus inæqualiter detur, sicut patet Matth. XX, in parabola de laborantibus in vinea, quibus licet inæqualiter laborassent, est redditum æquale præmium ; eo enim quod aliquis liberaliter dat quod potest dare vel non dare, nihil differt quo ad justitiam quantumcumque detur. Dico ergo, quod omnibus hominibus ex merito proprii peccati debetur pœna æterna ; sed quod aliqui liberentur, hoc est ex sola divina liberalitate : posset enim omnes juste damnare ; et ideo nulla est injustitia, si aliquos eligat et aliquos reprobet, in quibus tamen nulla differentia meritorum præcessit. Aaron autem punitus fuit, quamvis non pœna manifesta, sicut et populus, in signum quod prælati non debent puniri manifeste, sed occulte propter scandalum vitandum. Pœna autem Aaron dicitur fuisse in ipso et filiis ejus, quod in sacrificio vitulæ rufæ immundi efficiebantur, ut habetur Numer. XIX. Augustinus[2] tamen in *Glossa* Exod. XXXII, hoc occulto Dei judicio ascribit, qui quibusdam parcit ad tempus, ut in melius commutentur, aliis punitis.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod melioribus minus datur de bono temporali, et quandoque plus de malo, in eorum profectum cedit quantum ad spirituale bonum, quod est simpliciter hominis bonum. Bona enim temporalia non sunt simpliciter hominis bona, nisi secundum quod organice deserviunt ad spirituale bonum. Quomodo autem hoc cedat in profectum spiritualis boni, supra ostensum est.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem

[1] Parm. : « justitia. »

[2] L. II *Quæst. in Heptateuchum*, q. CXLVIII, col. 645, t. III.

dicendum, quod illud quod est formale in unoquoque, est excellentius in eo; quia per formam materia completur. In qualibet autem actione illud quod est ex parte agentis, est quasi formale; illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis, est quasi materiale. Dictum autem est supra, quod misericordia in omni opere divino resultat ex parte ipsius Dei, qui superabundat in bono; sed justitia ex parte recipientis, qui recipit secundum suam proportionem; et ideo in quolibet opere divino supereminet misericordia justitiæ, sicut materiali formale; et hoc est quod in Psal. CXLIV, 9, dicitur : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur esse horrendum incidere in manus Dei viventis, non propter remotionem misericordiæ relaxantis aliquid de pœna, sed propter pœnæ interminabilitatem, vel etiam propter remotionem resistentiæ : quia ejus iræ nemo resistere potest, cum sit omnipotens; nec ab eo fugere, cum sit ubique præsens; nec coram eo fallaciter se excusare, cum omnia sciat.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus loquitur non de justitia quæ attendit proportionem creaturæ, vel humana merita, sed quia attendit solam decentiam bonitatis divinæ : ex tali enim decentia misericordia nascitur : non autem loquitur de justitia secundum quod respicit debitum ex parte creaturæ.

Et similiter etiam est dicendum ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum per divinam misericordiam omnis pœna terminetur tam hominum, quam etiam dæmonum [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per divinam misericordiam omnis pœna terminetur tam hominum quam etiam dæmonum. Quia Sap. XI, 24 : *Misereris omnium*, Domine, *quoniam* * *omnia potes.* Sed inter omnia dæmones continentur, qui sunt Dei creaturæ. Ergo et dæmonum pœna finietur.

Quia.

2. Præterea, Rom. XI, 32 : *Conclusit Deus omnia* ** *sub peccato, ut omnium misereatur.* Sed Deus dæmones sub peccato conclusit, id est peccato concludi permisit. Ergo videtur quod etiam dæmonum quandoque misereatur.

[...]a incre[...]itate ut.

3. Præterea, sicut dicit Anselmus in II lib. « *Cur Deus homo*, » cap. IV, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 402, « non est justum [2] ut Deus creaturam rationalem quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat. » Ergo videtur quod cum quælibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non sit justum ut omnino perire permittatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, 41 : *Ite* *, *maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Ergo æternaliter punientur.

Discedite a me.

Præterea, sicut boni Angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo. Si ergo miseria malorum Angelorum quandoque finietur; et beatitudo bonorum finem habebit; quod est inconveniens.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod divina misericordia non permittat, saltem homines, in æternum puniri. Quia Gen. VI, 3, dicitur : *Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est;* et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per *Glossam* ibidem, *ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 104. Cum igitur indignatio Dei non sit aliud quam ejus pœna, non punientur æternaliter.

2. Præterea, caritas sanctorum in præsenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassæ non potuerunt, cum sint maxime Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia quandoque damnatos a pœna liberabit.

3. Præterea, hoc quod Deus pœnam æternam damnatorum prædixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur; quod patet per hoc quod dictum est de subversione Ninive, quæ non fuit subversa, sicut prædictum fuerat per Prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio

[1] I, q. LXIV, a. 2.

[2] Al. : « injustum. »

pœnæ æternæ commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Præterea, ad hoc facit quod in Psalm. LXXVI, 8, dicitur : *Numquid in æternum irascetur * Deus?* Sed ira Dei est ejus punitio [1]. Ergo Deus in æternum homines non puniet.

* Projiciet.

5. Præterea, Isa. XIV, super illud : *Tu autem projectus etc.*, dicit *Glossa :* « Et si omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu nunquam : » loquens de diabolo. Ergo videtur quod omnes animæ humanæ aliquando requiem habebunt a pœnis.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, 46, simul de electis et reprobis : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Sed inconveniens est ponere quod justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quod reproborum supplicium terminetur.

Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. II *De fide orth.*, cap. IV, [*Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 878, hoc est hominibus mors quod angelis casus. Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines similiter post mortem; et sic damnatorum supplicium nunquam terminabitur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod saltem Christianorum pœna per divinam misericordiam terminetur. Quia Marc. ult. 16, dicitur : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Præterea, Joan. VI, 55, dicitur : *Qui manducat meam carnem **, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam.* Sed hoc est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

** Meam carnem.

3. Præterea, I Corinth. III, 15 : *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem;* et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei christianæ. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VI : Iniqui regnum Dei non possidebunt. Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum Dei pervenient, et ita perpetuo punientur [2].

Præterea, II Petri II, 21, dicitur : *Melius erat eis * viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo quod traditum est illis sancto mandato.* Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt, æternaliter puniuntur. Ergo et Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

* Illis non cognoscere viam justitiæ... retrorsum converti ab eo quod illis traditum est.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod illi omnes qui opera misericordiæ faciunt, non punientur æternaliter : sed soli illi qui opera misericordiæ negligunt. Jac. II, 13 : *Judicium sine misericordia* fiet *ei ** qui non fecit misericordiam;* et Matth. V, 7 : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

** Illi.

2. Præterea, Matth. XXV, ponitur disceptatio Domini cum electis et reprobis. Sed disceptatio non est nisi de operibus misericordiæ. Ergo solum pro operibus misericordiæ omissis aliqui æternaliter punientur; et sic idem quod prius.

3. Præterea. Matth. VI, 12, dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; et sequitur : *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cœlestis delicta vestra.* Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequantur; et sic non æternaliter punientur.

4. Præterea, I Tim. IV, super illud : *Pietas ad omnia valet****, dicit *Glossa* [3] Ambrosiastri : Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit ; si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes pœnas patietur. » Ergo illi qui insistunt operibus misericordiæ, qui peccatis carnalibus detinentur, non in æternum punientur ; et sic idem quod prius.

*** Utilis est.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VI, 9, 10 : *Neque fornicarii neque adulteri regnum Dei possidebunt.* Sed multi qui se exercent in operibus misericordiæ, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum æternum pervenient; et ita aliqui eorum æternaliter punientur.

[1] Al. : « petitio. »
[2] Parm. omittit : « et ita perpetuo punientur. »
[3] Elicitur ex Ambrosiastro, sed non de verbo ad verbum.

Præterea, Jac. II, 10, dicitur : *Quicumque totam legem servarit, offenderit * autem in uno, factus est omnium reus.* [ffendat] Ergo quicumque servat legem quo ad opera misericordiæ, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret ; et ita æternaliter punietur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod error Origenis fuit, ut Augustinus, XXI *De civ. Dei*, cap. XVII, col. 731, t. VII dicit, quod dæmones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a pœnis. Sed iste error ab Ecclesia est reprobatus, propter duo. Primo, quia manifeste auctoritati Scripturæ repugnat, quæ habet Apoc. XX, 9 : *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum ;* per quod in Scriptura significari æternitas consuevit. Secundo, quia ex una parte Dei misericordiam nimis extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat ; ejusdem enim rationis esse videtur bonos Angelos in æterna beatitudine permanere, et malos Angelos in æternum puniri. Unde sicut ponebat dæmones et animas damnatorum quandoque a pœna liberandas, ita ponebat Angelos et anima beatorum quandoque a beatitudine in hujus vitæ miserias devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum in ipso est, miseretur omnibus ; sed quia ejus misericordia sapientiæ ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se fecerunt misericordiæ indignos, sicut dæmones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici, quod in eis misericordia etiam locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a pœna totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum, quod ibi intelligenda est distributio pro generibus singularum, et non pro singulis generum ; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viæ ; scilicet et Judæorum et Gentilium misertus est ; sed non omnium Gentilium, vel omnium Judæorum.

Ad tertium dicendum, quod Anselmus intelligit non esse justum quantum ad decentiam divinæ bonitatis, et loquitur de creatura secundum genus suum ; non enim est conveniens divinæ bonitati ut totum unum genus creaturæ deficiat a fine propter quem factum est ; unde nec omnes homines, nec omnes Angelos damnari convenit ; sed nihil prohibet quin aliqui ex hominibus vel ex Angelis in æternum pereant ; quia divinæ voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut Augustinus, XXI *De civ. Dei*, ubi sup., quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod dæmones posuere in perpetuum puniri ; sed omnes homines quandoque liberari a pœna, etiam infideles. Sed hæc positio est omnino irrationabilis. Sicut enim dæmones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi ; ita et animæ hominum qui sine caritate decedunt ; cum hoc sit hominibus mors quod Angelis casus, ut Damascenus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligendum est de homine secundum genus suum ; quia ab humano genere quandoque indignatio est remota per Christum : sed illi qui in hac reconciliatione, quæ facta est per Christum, noluerunt esse, vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt [1], cum non sit nobis aliquis modus reconciliatonis concessus nisi per Christum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XXI *De civit Dei*, cap. XVIII, col. 732, t. VII, et Gregorius, *Moral.* XXXIV, cap. XIX, col. 739, t. II, et IV *Dialog.*, cap. XLIV, col. 404, t. III, sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possint ; si enim esset nobis notum quod essent præsciti ad mortem, non magis pro eis quam pro dæmonibus oraremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Ecclesia militante, nec a triumphante ; hic enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit II, Tim. II, 25, *ut * det illis Deus pœnitentiam, et resipiscant a diaboli laqueis.* [* Nequando Deus... a diaboli laqueis.]

Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatoria pœnæ tunc solummodo immutatur quando merita ejus variantur in quem comminatio facta est ; unde Hierem. XVIII, 7 : *Repente loquar ad ** gentem et adversum regnum, ut eradicem et des-* [** Adversum gentem et adversus..... quod cogitavi ut facerem ei.]

[1] Al. : « perpetraverunt. »

truam et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitaveram ei. Unde, cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio pœnæ semper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur ; quia, ut dicit Augustinus, lib. prædicto eod. cap., eversa est Ninive quæ mala erat, et bona ædificata est, quæ non erat; stantibus enim mœnibus atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Psalmi pertinet ad vasa misericordiæ quæ se indignos misericordia non fecerunt; quia in hac vita, quæ quædam ira Dei est propter vitæ miserias, vasa misericordiæ mutat in melius; unde sequitur in Psal. LXXVI, 11 : *Hæc mutatio dexteræ excelsi.* Vel dicendum, quod hoc intelligitur de misericordia aliquid [1] relaxante, non totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos; unde non dicit: *Continebit ab ira misericordias suas*, sed *in ira ;* quia non totaliter pœna tolletur, sed ipsa pœna durante misericordia operabitur eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quod *Glossa* illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili , ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

SOLUTIO III.—Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in lib. prædicto, cap. XIX, col. 733, t. VII, qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a pœna æterna, sed solis Christianis; et in hoc rursum [2] diversificati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab æterna pœna erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati; quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, *sine* qua *impossibile est placere Deo*. Hebr. XI.

Et ideo alii dixerunt, quod solum illi ab æterna pœna erunt immunes qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea resiliunt, qui non minori pœna sunt digni, sed majori; quia II Petr. II, 21 : *Melius* * *erat viam veritatis non agnoscere quam post agnitam retroire.* Planum est etiam plus peccare hæresiarchas, qui de fide catholica recedentes nova hæreses fingunt, quam illos qui a principio aliquam hæresim sunt secuti.

* *Non cognoscere viam justitiæ, quam post agnitionem retrorsum converti.*

Et ideo alii dixerunt, quod illi soli sunt a pœna æterna immunes qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifeste contrariatur Scripturæ ; quia Jacob. II, 20, dicitur : *Fides sine operibus mortua est;* et Matth. VII, 21 dicitur : *Non omnis qui dicit mihi, Domine Domine, intrabit in regnum cœlorum ;* et in multis aliis locis Scriptura peccantibus æternas pœnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes a pœna æterna erunt immunes, nisi ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata quæ per dilectionem operatur, in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod verbum Domini est intelligendum non de illis qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes, judicium sibi manducant et bibunt, ut dicitur I Cor. XI; sed de manducantibus spiritualiter, qui ei per caritatem incorporantur ; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat. Unde quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam æternam perducit ; quamvis aliquis se possit tali fructu privare per peccata, etiam postquam digne sumpserit.

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis Apostoli intelligitur fides formata; supra quam qui peccata venialia ædificaverit, detrimentum patietur, quia pro eis punietur a Deo; ipse tamen salvus erit finaliter, quasi per ignem vel temporalis tribulationis , vel purgatoriæ pœnæ, quæ erit post mortem.

SOLUTIO IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. prædicto, cap. XXVII, col. 746, t. VII, quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, a pœna æterna esse liberandos, sed solum illos qui misericordiæ operibus insistunt, quamvis

[1] Parm. nimis incaute omittit : « aliquid relaxante, non. »

[2] Al. : « et in hoc respectu. »

etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare; quia sine caritate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam æternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiæ insistere qui caritatem non habent; unde his nihil prodest ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem pœnæ æternæ, ut patet I Corinth. XIII. Et præcipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt; et tamen aliqua misericorditer largiuntur.

Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides nec opera misericordiæ eos liberabunt a pœna æterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt; non autem ordinate misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant male agendo; et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etsi consequantur misericordiam de pœnis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio solum re operibus misericordiæ, quia pro earum neglectu tantummodo aliqui æternaliter puniantur; sed quia illi ab æterna pœna liberantur post peccata qui per opera misericordiæ sibi veniam impetraverunt, facientes sibi sibi *amicos de mammona iniquitatis*, Luc [1]. XVI, 9.

Ad tertium dicendum, quod illud a Domino dicitur his qui petunt sibi debitum relaxari, non illis qui in peccato persistunt; et ideo soli pœnitentes per opera misericordiæ consequentur misericordiam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quod *Glossa* Ambrosii [1] loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias pœnas, quas vapulationem dicit, per opera misericordiæ absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita existentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiæ ad pœnitentiam disponuntur; unde talis non peribit, id est disponetur per talia opera ad non pereundum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Tam grandis tamen pœna est, ut ei possint nulla tormenta quæ novimus, comparari. » Augustinus dicit in lib. I *De peccat. meritis et remiss.*, cap. XVI, col. 120, t. X, quod mitissima est pœna parvulorum, qui tamen alienantur a regno. — Et dicendum, quod hoc quod hic dicitur, intelligendum est de illis qui carent divina visione, et habent conscientiæ remorsum, quod ex propria culpa ea priventur.

« *Incomprehensibilia sunt judicia ejus.* » Sed contra, in Psal. CXVIII, 13: *In labiis meis pronuntiavi omnia judicia oris tui.* — Et dicendum, quod judicia in Psal. appellantur Dei mandata; Apostolus autem dicit Dei judicia, dispositiones ejus.

« Sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur, » inquantum videlicet ex diversis conceptionibus quas a creaturis accipimus, diversas rationes attribuimus Deo, ut diversitas non sit in Deo secundum esse, sed sit diversitas secundum rationem tantum, quod hic dicitur varietas sensum; vel secundum connotata, et hoc dicitur varietas effectuum. Et de hoc dictum est [2].

DISTINCTIO XLVII.

De sententia judicii.

Solet etiam quæri, qualiter dabitur judicii sententia, sed non est perspicuum id explicare. Non enim Scriptura aperte definit, an voce illa verba [3] proferantur, Matth. XXV: *Venite, benedicti*, et *Ite, maledicti;* an virtute judicis ita fiat, conscientiis singulorum attestantibus, ut modo dicitur futurum, ut judicis potentiæ effectus, ipsius dictione significetur. Illa etiam: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare,* et hujusmodi, magis conscientiis exprimenda plurimi putant quam verbis; quia Apostolus, I Corinth. XV, in momento et

[1] Non Ambrosii, sed ex Ambrosiastro educta.
[2] II. D. q. I, a. 2, ad 5.

[3] Al.: « deest verba. »

ictu oculi mysterium consummandum tradit. Sed illud ad resurrectionis statum tantum referunt, non ad judicium, qui aliis judicii sententiam et malorum increpationes et bonorum præmia verbis exprimenda asserunt.

Quod judicabunt sancti, et quomodo.

Non autem solus Christus judicabit, sed et sancti cum eo judicabunt nationes, Sap. III, 8 : Ipse enim Apostolis ait, Matth. XIX, 28 : *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Nec est putandum quod duodecim Apostolis tantum hoc promiserit Christus. Ubi enim sedebit Paulus, qui plus omnibus laboravit, si non ibi sedebunt nisi duodecim? Ergo sedes perfectio tribunalis, id est universitas judicantium, intelligitur, scilicet omnes perfecti, qui relictis omnibus secuti sunt Christum; per duodecim tribus universitas judicandorum. Judicabunt vero eos sancti non modo comparatione [1], sed etiam auctoritate et potestate; unde, Psalm. CXLIX, 6 : *Gladii ancipites in manibus eorum;* id est, sententia quæritur quæ erit eorum potestas vel auctoritas in judicando; puto non ante posse sciri quam videatur, nisi divina revelatione quis didicerit.

De ordinibus eorum qui judicandi erunt.

Erunt autem quatuor ordines in judicio. « Duæ quippe sunt partes; electorum, scilicet, et reproborum, ut Gregorius in *Moral.*, lib. XXVII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 379, ait : sed bini ordines eisdem singulis partibus continentur. Alii enim judicantur et pereunt, alii non judicantur, et regnant. Judicantur et pereunt, quibus dominica inclamatione dicetur, Matth. XXV, 42 : *Esurivi, et non dedistis mihi manducare, etc.* Non judicantur et pereunt, quibus Dominus ait, Joan. III, 18 : *Qui non credit, jam judicatus est.* Eorum enim damnatio toti Ecclesiæ nota est et certa; et ideo dicuntur tunc non judicari, quia ad conspectum districti judicis cum aperta damnatione suæ infidelitatis accedent. Qui vero professionem fidei sine operibus habent, judicabuntur et peribunt; id est, redarguentur ut pereant. Qui vero nec fidei sacramenta tenuerunt, increpationem judicis in se fieri non audient, quia infidelitatis suæ tenebris præjudicati, ejus quem despexerunt invectione redargui non merentur. Illi autem saltem verba judicis audient qui ejus fidem saltem verbo tenuerunt. Illi autem in damnatione sua æterni judicis nec verba percipient qui ejus reverentiam nec verbo tenus servare voluerunt; et ideo illi judicandi, sed isti non judicandi dicuntur. Ex electorum vero parte alii judicantur et regnant, scilicet qui vitæ maculas lacrymis tergunt, et eleemosynarum superinductione operiunt; quibus judex veniens in dextera consistentibus dicet : Esurivi, et dedistis mihi manducare, Matth. XXV, 35. Alii autem non judicantur et regnant, qui etiam præcepta legis perfectiori virtute transcendunt; quia non hoc solum quod lex præcipit, implere contenti sunt; sed et quod ad perfectionem consulitur, implere student; de quibus Propheta ait, Isai. III, 14 : *Dominus ad judicium veniet cum senatoribus populi sui*; et Salomon de Ecclesiæ sponso loquens ait, Prov. XXXI, 23 : *Nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus terræ*; et Job ait, cap. XXXVI, 5 : *Non salvat impios, et pauperibus judicium tribuit* [2]... Hi ergo recte sub generali judicio non tenentur, sed judices veniunt; quia et præcepta generalia vivendo vicerunt, et omnibus relictis Christum secuti sunt. Recte [3] pauperibus judicium tribuit, qui quanto huic [4] mundo magna humilitate despecti sunt, tanto tunc majori culmine [5] potestatis excrescent; de talibus dicitur, Apoc. III, 21 : *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus.* Vincens [6] Dominus cum Patre in throno sedit; quia post passionis certamen, et resurrectionis palmam, quod Patri esset æqualis, omnibus declaravit. Nobis vero in throno Filii sedere est ex ejusdem Filii potestate judicare. Quia enim judicandi principatum ex ejus virtute percipimus, quasi in throno ejus residemus. » Ex his apparet quod etiam perfectiores sancti cum Christo judicabunt potestate; et quare quidam dicuntur judicandi, alii non judicandi.

De ordine judicii, et ministerio Angelorum.

Cum autem in Evangelio Matth. XIII, 41, legatur, quod Dominus mittet Angelos suos, qui *colligent de regno ejus omnia scandala, et mittent iniquos in caminum;* et item ibid. 49 : *Exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis;* et iterum Matth. XXIV, 31 : *Mittet Angelos suos cum tuba, et congregabunt electos a quatuor ventis;* et Propheta dicit, Psal. 49, 5 : *Congregate illi sanctos ejus;* ministerio Angelorum illa impleri dubitandum non est. Domino enim veniente ad judicium, præcedet ante eum ignis, quo comburetur facies mundi hujus, et peribit cœlum et terra, non secundum substantiam, sed secundum speciem, quæ immutabitur; cœlum quidem aereum, non æthereum. Tantum enim ascendet ignis in judicio, quantum ascenderunt aquæ in diluvio. Ille autem ignis malis, qui reperti fuerint vivi, erit consumptio, bonis vero non, ut ait Augustinus, *De civ. Dei*, lib. XX, cap. XVIII, col. 684, t. VII. Hoc erit incendium mundi sanctis quod fuit caminus tribus pueris; in quibus si aliquid purgandum fuerit, per illum ignem purgabitur, aliis vero nullam ingeret molestiam. Purgato vero per ignem mundo, et ad judicium veniente Domino, emittetur vox illa magna, qua resurgent omnes mortui; et tunc ministerio Angelorum ventilabitur area; quia boni congregabuntur ibi de quatuor partibus mundi angelico ministerio, quo et rapientur obviam Christo in aera, reprobis in terra, quam dilexerunt, remanentibus. Et tunc præconia illa bonorum : *Esurivi, et dedistis*

[1] Al. : « cooperatione. »

[2] Nicolai : « Hi ergo in extremo judicio non judicantur et regnant, qui cum auctore suo judices veniunt : relinquentes quippe omnia, plus prompta devotione executi sunt quam juberi generaliter audierunt. Speciali namque jussione paucis perfectioribus, et non generaliter omnibus dicitur : *Vade : vende quæ habes etc.* » Et rursum mox. Hi ergo recte etc.

[3] § 51. in fine.

[4] Al. : « deest huic. »

[5] Al. : « clementiæ. »

[6] § 53, col. 381.

mihi manducare; et increpationes illæ malorum : *Esurivi, et non dedistis mihi manducare etc.*, Matth. xxv. proferentur vel sono vocali, vel alio modo. Denique proferetur sententia super utrosque. *Venite, benedicti*, et *Ite maledicti, etc.*, et ministerio Angelorum, virtute Dei cooperante, mittentur mali in caminum ignis, hoc est in infernum.

Si post judicium dæmones præerunt hominibus ad puniendum.

Et solet quæri, utrum in inferno malis ad puniendum præsint dæmones post judicium, quos carnifices tortoresque animarum Scriptura appellat. Apostolus dicit, I Corinth. xv, quod Christus tunc evacuabit omnem principatum et potestatem et virtutem. Dum enim durat mundus, Angeli Angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt; sed omnibus collectis, jam omnis prælatio cessabit. Hinc quidam putant, post judicium dæmones non habere potestatem cruciandi homines sicut modo. Sed, ut dæmones virtute Dei cruciari sine ministerio creaturæ asserunt, sic reprobos homines ibi non per operationem dæmonum, sed virtute divina tantum æternis subjici cruciatibus. Præmissa tamen auctoritas non id cogit sentire; quæ etsi asserat tunc nec dæmones dæmonibus, nec homines hominibus præesse; non definit tamen, an dæmones præsint hominibus ad torquendum. Unde quibusdam videtur eos sic exstare [1] hominibus tortores in pœna, sicut extiterunt incentores in culpa.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de remuneratione animarum, et punitione, quæ præcedit judicium generale; hic incipit determinare de remuneratione et punitione quæ erit per judicium generale; et dividitur in partes duas : in prima determinat de ipso generali judicio ; in secunda determinat de remuneratione et pœna quæ generale judicium consequitur, xlix dist., ibi : « Post resurrectionem vero facto impletoque judicio, suos fines habebunt civitates duæ. » Prima pars dividitur in duas : in prima determinat ea quæ pertinent ad modum judicii, et ad judicis ministerium; in secunda determinat ea quæ pertinent ad judicis personam, xlviii dist., ibi : « Solet etiam quæri, in qua forma Christus judicabit. » Prima in duas : in prima enim requirit de judicii modo; in secunda de judicis ministris, ibi : « Non autem solus Christus judicabit. » Et hæc pars dividitur in tres : in prima enim ostendit quomodo homines cum Christo judicante judicabunt; in secunda ostendit quid ministerii Angeli in judicio exhibebunt, ibi : « Cum autem in Evangelio legatur quod Dominus mittet Angelos suos etc.; » in tertia parte requirit utrum dæmones ministri hujus judicii sint futuri, torquendo damnatorum animas, ibi : « Et solet quæri, utrum in inferno malis ad puniendum præsint dæmones. » Prima pars dividitur in duas : in prima ostendit quod quidam homines cum Christo judicabunt; in secunda enumerat quatuor ordines hominum qui ad judicium veniunt, ibi : « Erunt autem quatuor ordines in judicio. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de judicio generali. Secunda de igne qui præcedit faciem judicis.

Circa primum quæruntur tria : 1° de ipso judicio; 2° de judicantibus cum Christo; 3° de his qui in judicio judicabuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum generale judicium sit futurum [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod generale judicium non sit futurum. Quia, ut dicitur Naum i, 9, *Non judicabit* * *Deus bis in idipsum.* Sed nunc Deus judicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique pœnas vel præmia pro meritis tribuit, et dum etiam in hac vita quosdam pro bonis vel malis operibus præmiat vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud judicium futurum.

* *Non consurget duplex tribulatio.*

2. Præterea, in nullo judicio executio sententiæ præcedit judicium. Sed sententia divini judicii quo ad homines, est de adeptione regni, vel exclusione a regno, ut patet Matth. xxv. Ergo cum modo aliqui adipiscantur regnum æternum, et quidam excludantur ab ipso per-

[1] Al. : « constare. »

[2] 3 p. *Summ. theol.*, q. lix, a. v.

petuo, videtur quod aliud judicium non sit futurum.

3. Præterea, propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo videtur quod non oporteat aliquod futurum judicium esse.

Sed contra, Matth. xii, 41, dicitur : *Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Ergo post resurrectionem aliquod judicium erit.

Præterea, Joan. v, 29, dicitur : *Procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ; qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii.* Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod judicium illud quantum ad disceptationem et sententiam fiat per locutionem vocalem. Quia, ut dicit Augustinus XX *De civ. Dei*, cap. i, § 2, col. 659, t. VII, « per quot dies hoc futuram judicium tendatur incertum est[1]. » Sed non esset incertum, si illa quæ in judicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

2. Præterea, Gregorius dicit, et habetur in *Littera* : « Illi saltem verba judicis audient qui ejus fidem saltem verbo tenuerunt[2]. » Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori; quia[3] sic omnes verba judicis audient : quia omnibus et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum, sicut supra dictum est. Ergo videtur quod judicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea, sicut in sequenti dist. dicetur, Christus secundum formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo videtur eadem ratione quod corporali voce loquatur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra, Augustinus dicit, XX *De civ. Dei,* c. xiv, col. 680, t. VII, quod liber vitæ, de quo Apocal. xx, « vis quædam intelligenda est divina, qua fiet ut unicuique opera sua vel bona vel mala in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur. » Sed si vocaliter discurrerentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

Præterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio vel excusatio mentalis riut; unde Rom. ii, 15 : *Testimonium reddente * illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, in die cum judicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa sententia, et totum judicium, mentaliter expleatur.

* *Reddente illis... cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus.*

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod tempus futuri judicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita et nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus adventus primi, sicut patet per numerum hebdomadarum quæ describuntur Dan. ix, unde et reprehenduntur Judæi, quod tempus adventus Christi non cognoverunt, ut patet Luc. xii, 56 : *Hypocritæ, faciem cœli et terræ nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus, quo Deus ad judicium veniet.

2. Præterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de judicio futuro multa signa nobis in Scriptura ponuntur, ut patet XXIV Matth. et XXI Lucæ et XIII Marci. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Præterea, Apostolus dixit, I Cor. x, 11 : Nos sumus *in quos fines sæculorum devenerunt;* et I Joan. ii, 18 : *Filioli, novissima hora est etc.* Cum ergo jam longum tempus transierit ex quo hæc dicta sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus quod ultimum judicium sit propinquum.

4. Præterea, tempus judicii non debet esse occultum, nisi propter hoc quod qui-

[1] Al. : « hoc incertum. »
[2] Al. : « qui ejus verbum tonuerunt. »
[3] Parm : « quod. »

libet sollicitus se ad judicium præparet, dum determinate tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remaneret, etiam si certum esset : quia cuicumque incertum est tempus suæ mortis, et, sicut dicit Augustinus in *Epistola ad Hesychium*, CXCIX, § 2, col. 905, t. II : « in quo quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies. » Ergo non est necessarium, tempus judicii esse occultum.

Sed contra est quod dicitur Marc. XIII, 32 : *De die illo vel hora nemo scit; neque Angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater.* Dicitur autem Filius nescire, inquantum nos scire non facit.

Præterea, I Thessal. v, 2 : *Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi judicii sit omnino incertus.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in esse, ita judicium pertinet ad terminum [1], quo res ad suum finem perducuntur. Distinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in esse producit, instituens naturam, et distinguens ea quæ ad completionem ipsius pertinent : a quo quidem opere Deus dicitur quievisse Genes. II. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Joan. v, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor;* ita etiam duplex judicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum quod respondet operi gubernationis, quæ sine judicio esse non potest : per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur non solum secundum quod sibi competit, sed secundum quod competit gubernationi universi; unde differtur unius præmiatio pro utilitate aliorum, ut dicitur Hebr. XI, et pœnæ unius ad profectum alterius cedunt; unde necesse est ut sit aliquod judicium universale correspondens ex adverso primæ rerum productioni in esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum; unde in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia quæ nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur; unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitæ per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quædam persona, et est pars totius humani generis; unde et duplex ei judicium debetur. Unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quæ in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam etiam quando judicium datur de communitate cujus ipse est pars; unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus bis judicat in idipsum : quia non duas pœnas pro uno peccato infert; sed pœna quæ ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, post quod impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul.

Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius generalis judicii est universalis separatio bonorum a malis, quæ illud judicium non præcedet. Sed nec etiam quoad particularem sententiam uniuscujusque plene præcessit judicii effectus : quia etiam boni amplius post judicium præmiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam amplius torquebuntur adjuncta pœna corporis, et impleto in pœnis numero damnatorum : quia quanto cum pluribus ardebunt, magis [2] ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod universale judicium, ut dictum est, magis directe respicit utilitatem hominum quam singulos judicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium sit certa notitia de sua damnatione vel præmio, non

[1] Al. : « ad meritum. »

[2] Parm. : « tanto plus. »

tamen omnibus omnium damnatio vel præmium innotescet; unde judicium necessarium erit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quid sit verum circa hanc quæstionem, definiri pro certo non potest; tamen probabilius æstimatur quod totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inæstimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus, XX *De civ. Dei*, c. xiv, col. 680, t. VII, dicit, quod si liber ex cujus scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur Apoc. xx, carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat æstimare? aut quanto tempore legi poterit liber, in quo scriptæ sunt universæ vitæ universorum? Non autem minus tempus requiritur ad narrandum orete nus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quæ dicuntur Matth. xxv, non vocaliter, sed mentaliter, intelligenda sint esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Augustinus quod incertum est per quot dies hoc judicium tendatur, quia non est determinatum utrum perficiatur vocaliter. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc requireretur [1]; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum, quod etiam si judicium fiat mentaliter, tamen verbum Gregorii salvari potest: quia etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quæ in Evangelio locutio dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis judicabuntur: quia, ut dicitur Rom. ii, 12, *qui * in lege peccaverunt, per legem judicabuntur.* Unde et quodam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerunt fideles quod non dicetur his qui fuerunt infideles.

* *Quicumque.*

Ad tertium dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus judex corporalis cognoscatur; quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio quæ tempore mensuratur requiret immensam temporis prolixitatem, si vocali locutione judicium perageretur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus virtutem agendi alias res quarum sint causa, et quibusdam etiam rerum cognitionem præbet; sed in utroque aliqua sibi reservat. Operatur enim quædam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quædam quæ a nulla pura creatura cognoscuntur. Hæc autem nulla alia magis esse debent quam illa quæ soli divinæ subjacent potestati, in quibus ei nulla creatura cooperatur; et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies judicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam et mundus esse incepit immediate a Deo; unde decenter [2] cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem ipse Dominus videtur assignare Act. i, 7: *Non est*, inquit, *vestrum nosse tempora vel momenta*, *quæ Pater posuit in sua potestate;* quasi dicat, quæ soli potestati ejus reservata sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isai. xlv, 15: *Vere tu es Deus absconditus*, *sanctus * Israel Salvator;* et ideo ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus prædeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifestus, ut dicitur in Psalm. xlix, 3: *Deus manifeste veniet etc;* et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit: propter quod non est simile.

* *Deus Israel.*

Ad secundum dicendum, sicut dicit Augustinus in *Epistola* cxcvii, col. 899 et cxcix, col. 904, t. II, *De die judicii ad Hesychium.* Signa quæ in Evangelis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quædam eorum pertinent ad tempus destructionis Hierusalem, quæ jam præteriit; quædam vero, et plura, eorum pertinent ad adventum quo quotidie ad Ecclesiam suam venit, eam spiritualiter visitans, prout inhabitat nos per fidem et amorem: nec illa quæ in Evangeliis vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus judicii possit cognosci; quia illa pericula quæ prænuntiantur nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primativæ Ecclesiæ fuerunt,

[1] Al.: « requiritur. »

[2] Parm.: « dicitur quod. »

quandoque intensius quandoque remissius; unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt novissimi dies ut patet Act. II, 17: ubi Petrus exponit illud verbum Joel. II, 28: *Erit in novissimis diebus, effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiæ vestræ*, pro tempore illo; et tamen ex illo tempore tempus plurimum transivit, et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari tempus quantum sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro dicit. Et si credatur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non tamen potest determinari quæ sit illa quantitas periculorum quæ immediate diem judicii præcedet, vel Antichristi adventum; cum et circa tempora primitivæ Ecclesiæ fuerint persecutiones aliquæ adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus, sicut dicitur in ecclesiastica Historia, et in lib. Hieronymi *De viris illustribus, Pat. lat.* t. XXIII.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, *Novissima hora est*, vel ex similibus locutionibus quæ in Scriptura dicuntur non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima ætas; quæ quanto temporis spatio duret, non est definitum; cum etiam nec senio, quod est ultima ætas hominis, sit aliquis terminus certus præfinitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes præcedentes ætates, vel plus, ut dicit Augustimus in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. LVIII, col. 43, t. VI; unde etiam et Apostolus, II Thessal. II, excludit falsum intellectum quem quidam ex illis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

Ad quartum dicendum, quod etiam supposita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo judicii. Primo ad hoc quod ignoratur utrum etiam differatur tantum quantum est hominis vita, ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit solum sollicitudinem de persona sua, sed de familia vel civitate vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam; et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

ARTICULUS II.

Utrum aliqui homines judicabunt cum Christo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli homines judicabunt cum Christo. Quia Joan. v, 22: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed honorificentia talis non debetur alicui [1] nisi Christo. Ergo etc.

2. Præterea, quicumque judicat, habet potestatem super illud quod judicat. Sed ea de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita et præmia humana, soli divinæ auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his judicare.

3. Præterea, judicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabilius æstimatur. Sed hoc quod cordibus hominum notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio; vel retributio pœnæ et præmii, quod est quasi sententiæ prolatio, sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra est quod dicitur Matth. XIX, 28: *Sedebitis super sedes duodecim tribus Israel.*

Præterea, Isai. III, 14: *Dominus ad judicium veniet cum senioribus populi sui.* Ergo videtur quod etiam alii judicabunt cum Christo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod judiciaria potestas non respondeat voluntariæ paupertati. Hoc enim solum duodecim Apostolis promissum est Matth. XIX, 28: *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Ergo cum omnes voluntarie pauperes sint Apostoli, videtur quod non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Præterea, majus est offerre sacrifi-

[1] Forte « alii, » vel « alteri. » Parm : « quam. »

cium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres, et etiam virgines, offerunt de proprio corpore sacrificium Deo, voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas judiciariæ potestatis magis respondet martyribus et virginibus quam voluntarie pauperibus.

3. Præterea, Joan v, 45 : *Est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis;* Glossa : « quia voci ejus non creditis; » et Joan. XII, 48 : *Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die.* Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam pauperibus.

4. Præterea, Christus ex hoc quod injuste judicatus est inquantum homo, meruit ut sit judex omnium in natura humana; unde Joan. v, 37 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injuste judicantur. Ergo judiciaria potestas magis eis quam pauperibus competit.

5. Præterea, superior non judicatur ab inferiore. Sed multi licite divitiis utentes, majoris meriti erunt multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarii pauperes non judicabunt, ubi alii [1] judicabuntur.

Sed contra, Job XXXVI, 6 : *Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit.* Ergo pauperum est judicare.

Præterea, Matth. XIX, super illud : *Vos qui secuti etc.* ; dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 149: « Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Dominum, hi judices erunt: qui licita habentes, recte usi sunt, judicabuntur ; « et sic idem quod prius.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Angeli debeant judicare. Matth. XXV, 31 : *Cum venerit Filius in majestate sua; et Angeli cum eo.* Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quod etiam Angeli judicabunt.

2. Præterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam Angelorum ordo est ordo Thronorum, quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem : thronum enim est sedes judicis, solium Regis, cathedra doctoris. Ergo aliqui Angeli judicabunt [2].

3. Præterea, sanctis post hanc vitam promittitur Angelorum æqualitas. Matth. XXII. Si ergo homines hanc habebunt potestatem, ut judicent, multo fortius et Angeli.

Sed contra, Joan. v, 27 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed Angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in judiciaria potestate.

Præterea, non est ejusdem judicare et esse judicis ministrum. Sed Angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis. Matth. XIII, 41 : *Mittet Filius hominis Angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala.* Ergo Angeli non judicabunt.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod post diem judicii dæmones non exequantur sententiam judicis in damnatis. Quia dæmones magis peccaverunt quam homines. Ergo non est justum quod homines per dæmones torqueantur [3].

2. Præterea, sicut dæmones suggerunt hominibus mala, ita Angeli suggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit officium Angelorum ; sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium dæmonum.

Sed contra est quod homines peccatores se diabolo subjecerunt peccando. Ergo justum est ut ei subjiciantur in pœnis, quasi ab eo puniendi.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod judicare multipliciter dicitur. Uno modo causaliter, ut dicatur illud judicare unde apparet aliquis judicandus ; et secundum hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. XII, 41 : *Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Sed sic judicare in judicio, communiter bonorum et malorum est. Alio modo dicitur judicare, quasi interpretative : interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit; unde illi qui consentient Christo judici, ejus sententiam

[1] Al. : « nisi alii. » Parm. : « sed ab aliis. »
[2] Al. : « judicabantur. »
[3] Hic aliqua desiderantur sive in codd. sive in vetustis Edit. si quidem tres infra responsiones ponuntur, cum ibi sint duæ tantum objectiones.

approbando, judicare dicuntur; et sic judicare est omnium electorum; unde dicitur Sap, III, 8 : *Judicabunt* sancti *nationes.* Tertio modo dicitur judicare quasi per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, inquantum sedet in loco eminenti sicut judex; sicut [1] assessores judicare dicuntur; et secundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti viri, quibus judicaria potestas promittitur Matth. XIX, judicabunt, scilicet per honorabilem confessionem, quia superiores cæteris in judicio apparebunt, occurrentes Christo obviam in aera. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur, *Sedebitis judicantes;* videtur enim judicium confessioni superaddere. Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum continentur in eis decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur ; unde Apoc. XX, judicium sedit, *et libri aperti sunt.* Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de sancto Victore, tract. *De judiciaria potestate, Pat. lat.* t. CXCVI. col. 1182, exponit ; unde dicit, quod « qui [2] divinæ contemplationi assistunt, qui in libro sapientiæ quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt ; » et infra : « Quid vero sunt judicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quædam canonum decreta? » Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideo proprie loquendo judicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate; et hoc est illius proprie qui habet in alios dominium et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur, unde ejus est in eos jus ferre ; et sic judicare solius Dei est. Alio modo judicare est, sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare ; et hoc modo perfecti viri judicabunt : quia alios ducent in cognitionem divinæ justitiæ, ut sciant, quid eis juste pro meritis debeatur, ut ipsa revelatio justitiæ judicium dicatur. Unde dicit Richardus de sancto Victore, ubi supra : « Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quæ ad judicium pertinent, revelare. »

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo conveniet.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quædam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores Angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, sicut quando [3] inferiores superioribus loquuntur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod paupertati debetur judiciaria potestas specialiter propter tria. Primo ratione congruitatis : quia voluntaria paupertas est eorum qui omnibus quæ mundi sunt contemptis, soli Christo inhærent; et ideo non est eis aliquid quod eorum judicium a justitia deflectat ; unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiæ præ omnibus diligentes. Secundo per modum meriti ; quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quæ hominem in hoc mundo despectum faciunt, præcipuum est paupertas ; unde et pauperibus excellentia judiciariæ potestatis promittitur, ut sic qui se propter Christum humiliat, exaltetur. Tertio, quia paupertas disponit ad prædictum modum judicandi. Ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex prædictis patet, quod cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem, primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiæ, quia hæc sunt ultimo acquisita ; quod autem est ultimum in generatione, est primum in destructione ; unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, inquantum est prima dispositio ad potestatem prædictam. Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus, etiam voluntarie, repromittitur potestas prædicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vitæ.

[1] Al. : « sic. »
[2] Al. deest : « qui. »
[3] Nicolai : « quod. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XX *De civ. Dei*, cap. v, § 3, col. 663, t. VII, « nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum illo [1] judicaturos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judæ traditoris Apostolum Mathiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit. Unde duodenario numero significata est universa judicantium multitudo propter duas partes septenarii, scilicet tria et quatuor, quæ in se ductæ duodenarium faciunt. » Septenarius autem est numerus perfectionis, vel propter [2] hoc quod constat ex duplici senario qui est numerus perfectus, vel quia ad litteram duodecim Apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sectatoribus promittebat

Ad secundum dicendum, quod virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinæ justitiæ sicut paupertas ; sicut e contrario exteriores divitiæ ex sua sollicitudine suffocant verbum Dei, ut dicitur Luc. VIII. Vel dicendum, quod paupertas non solum sufficit ad meritum judiciariæ potestatis ; sed quia est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas ; unde inter ea quæ sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium, et omnia perfectionis opera : non tamen sunt ita principalia sicut paupertas ; quia principium est maxima pars rei.

Ad tertium dicendum, quod ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum, judicabit causaliter loquendo : quia per comparationem ad verba ab ipso proposita aliqui judicabuntur ; et ideo non respondet proprie potestas judiciaria prædicationi vel doctrinæ. Vel dicendum, secundum quosdam, quod tria requiruntur ad judiciariam potestatem. Primo abdicatio temporalium curarum [3], ne impediatur animus a sapientiæ perceptione. Secundo requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam. Tertio, quod illam justitiam alios docuerit ; et sic doctrina erit complens meritum judiciariæ potestatis.

Ad quartum dicendum, quod Christus in hoc quod est injuste judicatus, seipsum humiliavit : *oblatus est* enim *quia voluit*; et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, qua ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. II. Et ideo magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant bona temporalia abjiciendo, propter quæ homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quod inferior non potest judicare superiorem auctoritate propria ; sed tamen auctoritate superioris potest ; sicut patet in judicibus delegatis ; et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale præmium pauperibus detur, ut judicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu præmii essentialis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod assessores judicis debent esse judici proportionales vel conformes. Judicium autem Filio attribuitur, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit, tam bonis quam malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem ; et ideo etiam oportet ut assessores judicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus bonis et malis videri ; et sic Angelis non competit judicare ; quamvis etiam Angeli aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiæ approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex *Glossa collaterali* ibidem patet, angeli cum Christo venient, non ut judices, sed ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines bene vel male egerunt.

Ad secundum dicendum, quod nomen Throni attribuitur Angelis ratione illius judicii quod Deus semper exercet, omnia justissime gubernando ; cujus judicii Angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed judicium quod de omnibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur Angelorum æqualitas quantum ad præmium essentiale. Nihil tamen prohibet aliquod accidentale præmium hominibus exhiberi quod Angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum ; et similiter potest dici de judiciaria potestate.

[1] Al. : « illis. »
[2] Al. : « et propter, » et infra « consistat. »
[3] Al. : « creaturarum. » Nicolai : « rerum, vel curarum. »

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod circa hoc tangitur a Magistro in *Littera* duplex opinio ; et utraque Dei justitiæ videtur competere. Ex hoc enim quod homo peccat, juste dæmoni subjicitur, sed dæmon injuste ei præest. Opinio ergo illa quæ ponit dæmones in futurum post diem judicii hominibus non præesse in pœnis, respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte dæmonum punientium; contraria vero opinio respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte hominum punitorum. Quæ autem harum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius autem æstimo, quod sicut servabitur ordo in salvatis, quod quidam a quibusdam illuminabuntur et perficientur, eo quod cœlestis hierarchiæ ordines perpetui erunt; ita salvabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur, ne totaliter ordo divinus quo Angelos medios inter naturam divinam et humanam constituit, annulletur. Et ideo sicut hominibus per Angelos divinæ illuminationis deferuntur, ita etiam dæmones sunt executores divinæ justitiæ in malos. Nec in hoc aliquid minuetur de dæmonum pœna; quia in hoc quod etiam alios torquent , ipsi torquebuntur. Ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

Ad primum ergo dicendum, quod prælatio illa quæ dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum prælationis quæ est secundum statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et Angeli hominibus, et Angeli Angelis, et dæmones dæmonibus, et dæmones hominibus ; et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem suum pervenerint, non erit prælatio adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad secundum dicendum, quod quamvis meritum dæmonum non requirat ut hominibus præferantur, quia injuste sibi homines subjecerunt; tamen hoc requirit ordo naturæ ipsorum ad naturam humanam ; bona enim naturalia in eis integra manent, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. Nomin.*, § 23, col. 726, t. I.

Ad tertium dicendum, quod Angeli boni non [1] sunt causa principalis præmii electis; quia hoc omnes immediate a Deo percipient; sed tamen quorumdam accidentalium præmiorum Angeli hominibus sunt causa; inquantum per superiores Angelos, inferiores et Angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum quæ ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem pœnam damnati percipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione divina; alias autem pœnas sensibiles non est inconveniens hominibus per dæmones infligi. Id hoc tamen est differentia , quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit; unde cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti intantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturæ et præmii in quibusdam Angelis ; unde etiam quidam Angeli per quosdam homines illuminabuntur ; sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ venient ad illam eminentiam quæ debetur naturæ dæmonum.

ARTICULUS III.

Utrum omnes homines in judicio compareant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes homines in judicio compareant. Quia dicitur Matth. XIX, 28 : *Sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel.* Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quod non omnes homines compareant.

2. Præterea, idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. I, 5 : *Non resurgent impii in judicio.* Sed multi hominum sunt tales. Ergo in judicio non comparebunt.

3. Præterea, ad hoc aliquis ad judicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere non est necesse.

Sed contra est quod dicitur Actuum X, quod Christus est constitutus a Deo judex vivorum et mortuorum. Sed sub istis differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi a mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in judicio comparebunt.

[1] Al. deest : « non. »

Præterea, Apoc. I, 7, dicitur : *Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus.* Hoc autem non esset, si non omnes homines in judicio comparerent. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nulli boni in judicio judicentur. Quia Joan. III, 18 : *Qui credit in eum, non judicabitur* *. Sed omnes boni crediderunt in eum. Ergo non judicabuntur.

* *Judicatur.*

2. Præterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo : ex quo Augustinus probat, *De civit. Dei* lib. XI, cap. XI et XV, col. 327, t. VII, dæmones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod est certum, non adducitur in judicium. Ergo boni non judicabuntur.

3. Præterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum judicium, quod tremendum maxime ducitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt judicandi; unde etiam Gregorius, dicit, lib. XXXIV *Moral.*, cap. VII, super illud Job XLI, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 726, *Cum sublatus fuerit, timebunt Angeli :* « Consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutitur, quando etiam justorum vita turbatur. » Ergo beati non judicabuntur.

Sed contra, videtur quod omnes boni judicentur. Quia dicitur II Corinth. V, 10 : *Omnes* * *astabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis quæ gessit, sive bona, sive mala.* Sed non est aliud judicari. Ergo omnes judicabuntur.

* *Omnes nos manifestari oportet...... prout gessit, sive bonum, sive malum.*

Præterea, universale omnia comprehendit. Sed illud judicium dicitur universale. Ergo omnes judicabuntur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nulli mali judicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem, dicitur Joan. III, 18 : *Qui non credit, jam judicatus est.* Ergo eadem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

2. Præterea, vox judicis est valde terribilis eis qui per judicium condemnantur. Sed, sicut in *Littera* ex verbis Gregorii habetur, ad infideles allocutio judicis non fiet. Si ergo fieret ad fideles damnandos, infideles de sua infidelitate commodum reportarent; quod est absurdum.

Sed contra, videtur quod omnes mali sint judicandi. Quia omnibus malis infligetur pœna secundum quantitatem culpæ. Sed hoc sine definitione judicii esse non potest. Ergo omnes malis judicabuntur.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod Angeli in futuro judicentur. Quia dicitur I Corinth. VI, 3 : *Nescitis quoniam Angelos judicavimus?* Sed hoc non potest referri ad statum præsentis temporis. Ergo hoc referri debet ad futurum judicium.

2. Præterea, Job. XL, 28, dicitur de Behemoth, per quem diabolus intelligitur : *Cunctis videntibus* * *præcipitabitur ;* et Marc. I, 24, exclamavit dæmon ad Christum : *Venisti ante tempus* [1] *perdere nos;* et *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 183, dicit ibidem, quod « Dæmones in terra Dominum cernentes, se continuo judicandos credebant. » Ergo videtur quod eis finale judicium reservatur.

* *Videntibus cunctis.*

3. Præterea, II Petri II, 4, dicitur : *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari.* Ergo videtur quod Angeli judicabuntur.

Sed contra, Deus non judicat bis in idipsum. Sed mali Angeli jam judicati sunt; unde Joan. XVI, 11 : *Princeps mundi jam judicatus est.* Ergo in futuro Angeli non judicabuntur.

Præterea, perfectior est bonitas vel malitia Angelorum quam aliquorum hominum in statu viæ. Sed quidam homines boni et mali non judicabuntur, ut in *Littera* dicitur. Ergo Angeli boni vel mali non judicabuntur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod potestas judiciaria Christo homini collata est in præmium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit propter impedimentum in

[1] Vulgata omittit : « *ante tempus.* »

aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, XX *De civ. Dei*, c. v, § 3, col. 663, t. VII, « non quia dictum est, *Judicantes duodecim tribus Israel*, tribus Levi, quæ tertiadecima est, judicanda non erit, aut solum illum populum, non etiam gentes cæteras judicabunt. » Ideo autem per duodecim tribus omnes aliæ gentes significatæ sunt, quia per Christum in sortem duodecim tribuum omnes gentes sunt vocatæ.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur : *Non resurgent impii in judicio*, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicentur, quia jam judicati sunt; sed omnes resurgent, ut in judicio compareant ad gloriam judicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in judicio comparebunt; non autem ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ad judicium duo pertinent : scilicet discussio meritorum, et retributio præmiorum. Quantum ergo ad receptionem præmiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia præmium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quædam meritorum commixtio bonorum cum malis. Illi autem qui ædificant super fundamentum fidei aurum et argentum et lapides pretiosos, divinis servitiis totaliter insistentes, quia nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis sollicite cogitant solummodo quæ sunt Dei; et ideo salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi vero qui ædificant super fundamentum fidei lignum et fenum et stipulam, qui adhuc scilicet amant sæcularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo præponant, sed studeant peccata eleemosynis expiare; habent quamdam [1] commixtionem bonorum meritorum cum malis; et ideo discussio meritorum in eis locum habet; unde tales quantum ad hoc judicantur, et tamen salvabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia punitio est effectus justitiæ, præmiatio autem misericordiæ; magis [2] Deo, et judicio, quod est actus justitiæ, antonomastice punitio attribuitur, ut interdum judicium pro ipsa condemnatione accipiatur; et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per *Glossam*, ibidem, patet.

Ad secundum dicendum, quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendum incertitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum judicandorum; sed ut præeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste; et sic Dei justitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus ; unde supra præmiserat : « Hi qui in corporibus reperiri potuerint; quamvis jam fortes atque perfecti, quia adhuc in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti. » Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immediate judicium præcedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem quæ sunt in oppositum, procedunt de judicio quantum ad retributionem præmiorum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod judicium quod est pœnarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio peccatorum, solum fidelibus : quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum meritorum ad mala, quæ discussionem requirant. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, qui [3] quamvis non sit meritorius sine caritate, tamen, quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero

[1] Al. : « quidem. »
[2] Al. : « quod punitio est effectus justitiæ, præmiatio autem misericordiæ : magis autem Deo etc. »
[3] Al. deest : « qui. »

cives civitatis Dei, judicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non fertur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quæ pertinent ad bene merendum habent annexa, oportet ad manifestationem divinæ justitiæ, ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur eos juste a civitate sanctorum excludi, cujus esse cives numero exterius videbantur.

Ad secundum dicendum, quod allocutio illa spiritualiter intellecta, secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quod in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quæ in infidelibus inveniri non possunt; quia *sine fide impossibile est placere Deo*, Hebr. XI. Sed sententia condemnationis, quæ in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio. Una respondens propriis meritis Angelorum; et hæc a principio fuit utrisque facta, dum quidam sunt ad beatitudinem sublimati, quidam vero in miseriam demersi. Alia retributio, quæ respondet meritis bonis vel malis per Angelos procuratis [1]; et hæc retributio in futuro judicio fiet; quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati. Unde directe loquendo, judicium nec ex parte judicantium nec ex parte judicandorum erit Angelorum, sed hominum; sed indirecte [2] quodammodo respiciet Angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apostoli est intelligendum de judicio comparationis; quia quidam homines quibusdam Angelis superiores invenientur.

Ad secundum dicendum, quod ipsi dæmones, cunctis videntibus, tunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem retrudentur, ut non sit eis liberum extra progredi; quia hoc eis non concedebatur nisi secundum quod ordinabatur ex [3] divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum ad tertium.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de igne qui præcedet faciem judicis; et circa hoc quæruntur tria: 1° de purgatione mundi per ignem futura; 2° de effectu ignis ad alia quæ circa judicium agentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua mundi purgatio sit futura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creaturæ Dei non sunt immundæ; unde dicitur Actuum X, 15: *Quod Deus creavit* [4] *tu commune ne dixeris*, id est immundum. Ergo creaturæ mundi non purgabuntur.

2. Præterea, purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpæ, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpæ infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

3. Præterea, unumquodque tunc dicitur purgari quando separatur quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio, enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet quod aliquid extraneæ naturæ est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis. Ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo convenienter [5] purgari possint.

[1] Al.: « procreatis. »
[2] Al.: « directe. »
[3] Parm.: « lex. »
[4] Vulgata, « purificavit. »
[5] Parm. omittit: « convenienter. »

Sed contra, omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur; unde Apocal. XXI, 1 : *Vidi cœlum novum et terram novam, primum enim cœlum et prima terra abiit.* Ergo elementa purgabuntur.

Præterea, I Corinth. VII, super illud : *Præterit figura hujus mundi*, dicit *Glossa* [1]: « Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit; » et sic idem quod prius.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod hæc purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliæ partes. Sed non debet idem esse purgans et purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

2. Præterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cum ergo non omnia sint purgabilia per ignem, sed quædam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit; videtur quod ignis non purget, ad minus universaliter,

3. Præterea, purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ab invicem segregatæ puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola divina virtute facta est, quia ex hoc opus distinctionis determinatur; unde et Anaxagoras segregationem posuit actum intellectus moventis omnia ut VII *Phys.*, text. 77. Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiat immediate a Deo, et non per ignem.

Sed contra est quod in Psal. XLIX, 3. dicitur : *Ignis in conspectu ejus exardescet, et in circuitu tempestas valida ;* et postea sequitur de judicio ; *Advocavit* * *cœlum desursum, et terram discernere populum suum.* Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem. *Advoca-*

Præterea, II Petr., ult., 12, dicitur : *Cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Ergo purgatio illa per ignem fiet.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa absumet, ut dicit II Pet., ult., *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 694. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Præterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ignis ille habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum; quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Præterea, ea quæ sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ignis ille habebit alium motum quam ignis elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum isto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XX *De civ. Dei*, cap. XVI, col. 681, t. VII, et habetur in *Glossa* I Corinth. VII, 31, quod « figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

Præterea, sicut futura purgatio erit per ignem, ita præcedens fuit per aquam : et utraque ad invicem comparatur, II Petri, III. Sed in prima purgatione aqua fuit ejusdem speciei cum aqua elementari. Ergo et similiter in secunda purgatione ignis erit ejusdem speciei cum igne elementari.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod quia mundus aliquo modo propter hominem factus est, opertet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia corpora mundi ad statum meliorem mutentur ; ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod gloriam corporis homo consequatur, oportet prius removeri ea quæ gloriæ opponuntur; quæ sunt duo, scilicet corruptio, et infectio culpæ; quia, ut dicitur I Corinth. XV, 50, *corruptio* * *incorruptelam non possidebit*; et a civitate gloriæ omnes immundi foris erunt, Apoc. ult.; et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriæ adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpæ proprie esse non possit; tamen ex culpa quædam incongrui- * *Neque corruptio.*

[1] Ex Aug., XX *De civ. Dei*, c. XVI, col. 681, t. VII.

tas in rebus corporalibus corruptis relinquitur ad hoc ut spiritualibus dicentur [1]; et inde videmus quod loca in quibus sunt aliqua crimina commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda, nisi purgatione quadam præmissa. Et secundum hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriæ susceptionem pars mundi recipit quæ in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum propter elementorum contactum multæ sunt corruptiones et generationes et alterationes elementorum, quæ puritati eorum derogant; et ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriæ.

Adprimum ergo dicendum, quod cum dicitur : Omnis creatura Dei est munda, hoc intelligendum est, quia non habet in substantia sua alicujus malitiæ permixtionem, sicut ponebant Manichæi, dicentes bonum et malum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas ; non autem removetur quin aliqua creatura habeat commixtionem naturæ extraneæ; quæ etiam natura in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturæ repugnat. Similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturæ accidat, quàmvis non sit permixtum ei quasi pars ipsius substantiæ.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corporalia elementa subjectum culpæ esse non possint, tamen ex culpa in eis commissa aliquam ineptitudinem possunt consequi ad perfectionem gloriæ suscipiendam.

Ad tertium dicendum, quod forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari : aut quantum ad perfectionem speciei; et sic corpus mixtum nobilius est : aut quantum ad perpetuitatem durationis; et sic corpus simplex nobilius est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam suæ corruptionis, scilicet compositionem [2] contrariorum ; et ideo corpus simplex etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum ; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriæ, perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriæ quam perfectio corporis mixti, nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus tamen quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens in mixto : quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia, in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum est, removebit a mundo imperfectionem ex culpa relictam et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriæ perfectionem; et ideo quantum ad hæc tria convenientissime fiet per ignem. Primo, quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriæ, ut maxime patet de luce. Secundo, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam virtutis activæ, sicut alia elementa. Tertio, quia sphæra ignis est remota a nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis sicut terræ et aquæ et aeris, unde non ita inficitur; et præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtiliando.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum prout est in materia propria, sic enim remotus est a nobis, sed solum prout est in materia aliena ; et quoad hoc poterit per ignem in sua puritate existentem purgari ipse mundus quantum ad hoc quod habet de extraneo adjunctum.

Ad secundum dicendum, quod prima purgatio mundi, quæ facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Præcipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiæ; et ideo convenienter per contrarium purgatio fuit facta, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpæ et commixtionis impuritatem ; et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis aggregandi ; unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem regna-

[1] Nicolai : « dedicentur. Al. « ditentur. »

[2] Parm. : « operationem. »

bit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente : quia, ut dicitur Matth. XXIV, 12, tunc *refrigescet caritas multorum*; unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod per ignem purgari non possit quodammodo ; sed quædam sunt quæ sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni, et vasa lignea, et hujusmodi; et talia lex præcepit purgari per aquam; quæ tamen omnia finaliter per ignem corrumpentur.

Ad tertium dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversæ formæ collatæ, quibus ad invicem distinguuntur; et ideo fieri non potuit nisi per eum qui est auctor naturæ : sed per finalem purgationem deducentur res ad puritatem in qua conditæ fuerunt; et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori; et propter hoc ministerium creaturæ committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod ignis elementum qui est in sphæra sua, descendet ad purgationem mundi. Modum autem descensionis ponunt per multiplicationem : ignis enim undique apposito combustibili augmentatur; et hoc præcipue tunc fiet quando ignis virtus exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a sanctis ascendere perhibetur, ut patet II Pet. III, ubi videtur, quod tantum ascendet judicii ignis quantum aqua diluvii : ex quo videtur quod ignis ille sit circa locum medium generationis.

Et propter hoc alii dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum terræ ex congregatione radiorum cœlestium corporum, sicut videmus quod congregantur in speculo comburente : tunc autem loco speculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed istud etiam non videtur conveniens : quia cum effectus cœlestium corporum sequantur determinatos situs et aspectus eorum; si ex virtute corporum cœlestium ignis ille generaretur, esset notum tempus illius purgationis considerantibus motus astrorum : quod auctoritati Scripturæ repugnat.

Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quod sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit, ut dicitur XX *De civ. Dei*, cap. XVI, col. 681, t. VII. Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum superiorum et inferiorum, quæ ex natura sua habent virtutem igniendi : quæ quidem congregatio [1] non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem hæ opiniones discrete [2] considerentur, inveniuntur diversificari quantum ad causam generationis illius, et non quantum ad speciem ejus. Ignis enim generatus a sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphæra, nisi inquantum admiscetur ei de materia aliena : quod quidem tunc oportebit; quia ignis non potest aliquid purgare nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo. Unde simpliciter concedendum est, quod ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus; et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum, quod sicut operatio quæ procedit a virtute rei, est virtutis indicium; ita et virtus est indicium essentiæ vel naturæ quæ procedit a principiis essentialibus rei [3]. Operatio autem quæ non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis; actio enim instrumenti magis manifestat virtutem agentis quam virtutem instrumenti : quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiæ principalis agentis, secundum quod movetur ab eo.

[1] Al. : « cognitio. » Nicolai : « ignitio. »
[2] Al. : « directe. » Parm : « recte. »
[3] Clarius : « ita et virtus quæ procedit a principiis essentialibus rei, est judicium essentiæ vel naturæ.

Similiter etiam virtus quæ non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem; sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefactibilitatem; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit alterius speciei ab igne qui apud nos est, cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina operatione; sive dicatur quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intentio [1] quædam, sicut de instrumentali virtute dictum est; [2] et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed inquantum sequitur materiam quam requirit extra propriam sphæram existens, sic sequitur materiæ combustibilis situm; et per modum istum non est inconveniens quod vel in circuitu vel in deorsum moveatur, et præcipue secundum quod agit ut instrumentum virtutis divinæ.

ARTICULUS II.

Utrum ille ignis purgabit etiam cœlos superiores.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis purgabit etiam cœlos superiores. Quia in Psal. CI, 26, dicitur: *Opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis.* Sed etiam superiores cœli sunt opera manuum Dei. Ergo etiam ipsi in illa finali conflagratione peribunt.

2. Præterea, II Petri III, 12, dicitur: *Cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Cœli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt cœli superiores, in quibus fixa sunt sidera. Ergo videtur quod etiam illi per ignem illum purgabuntur.

3. Præterea, ignis ille est ad hoc ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriæ. Sed in cœlo superiori invenitur indispositio et ex parte culpæ, quia diabolus ibi peccavit; et ex parte naturalis defectus, qui Roman. VIII, super illud: *Scimus quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc*, dicit *Glossa ord* [3]. *Pat. lat.* t. CXIV. col. 497: « Omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia. » Ergo etiam cœli purgabuntur per ignem.

Sed contra est: corpora [4] cœlestia peregrinæ impressionis receptiva non sunt.

Præterea, super illud II Thess. I, v. 8: *In flamma ignis dantis vindictam*, dicit *Glossa*: « Ignis erit in mundo qui præcedet eum, tantum spatium aeris occupans quantum occupavit aqua in diluvio. » Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores cœlos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Gen. VII, 20. Ergo cœli superiores illo igne non purgabuntur.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet. Quia, ut dicit *Glossa ord.* [5] v. 10, Bedæ, II Petri ult., *Pat. lat.* t. CXIV, col. 694: « elementa quatuor quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet: nec cuncta intantum [6] consumentur, ut non sint; sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem. » Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

2. Præterea, Apoc. XXI, 1, dicitur: *Primum cœlum et prima terra abiit; et jam mare non est.* Sed per cœlum aer intelligitur, ut Augustinus dicit, lib. III *super Gen. ad litter.*, cap. I, col. 279, t. III: mare autem est aquarum congregatio. Videtur ergo quod illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Præterea, ignis non purgat nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis transeant; et sic a natura sua corrumpentur.

4. Præterea, forma ignis est nobilissima forma ad quam perduci possit ele-

[1] Al.: « intensio. »
[2] Dist. I.
[3] Ex Ambrosiastro, col. 131, t. IV op. Ambr.
[4] Nicolai: « est quod corpora. »
[5] T. II ex Beda, col. 82, t. IV.
[6] Al.: « interim. »

mentaris materia. Sed per illam purgationem omnia in statum nobilissimum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. VII, super illud : *Præterit figura hujus mundi* :[1] « Pulchritudo, non substantia hujus mundi præterit. » Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad mundi perfectionem. Ergo elementa non consumentur secundum suam substantiam.

Præterea, illa finalis purgatio, quæ fiet per ignem, respondebit primæ purgationi, quæ facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum, substantiam. Ergo nec illa quæ fiet per ignem corrumpet.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia, ut jam dictum est, ignis ille non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphæram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Præterea, Apoc. XXI, dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 746, super illud : *Vidi cœlum novum etc.* : « Immutatio aeris et terræ dubitabile non est quin per ignem fiat; sed de aqua dubitatur, nam purgationem[2] in seipsa habere creditur. » Ergo ad minus non est certum quod omnia elementa purgentur.

3. Præterea, locus qui est perpetuæ infectionis nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quod non totaliter elementa purgentur.

4. Præterea, paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem : quia nec etiam aquæ diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit, et habetur in II *Sent.* [3]. Ergo videtur quod non totaliter omnia elementa purgentur.

Sed contra est *Glossa* supra inducta quæ habetur II Petri ult. quod quatuor elementa ignis ille absumet.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod purgatio mundi ad hoc est ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriæ, ut supra dictum est : quæ quidem perfectio est ultima rerum consummatio ; et hæc quidem indispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhærens substantiæ ipsorum, sicut in istis corporibus inferioribus, quæ per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate. In quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliud subtantiæ eorum inhærens, sicut in corporibus cœlestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem : nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod intrinsecum sit rei, ut substantiam aut quantitatem, aut qualitatem, sed solum locum qui est extra rem. Et ideo a substantia cœli superioris non oportet quod aliquid removeatur ; sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo ; et ideo corpora cœlestia nec per ignem nec per alicujus creaturæ actionem purgantur, sed ipsa eorum quietatio, sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XX *De civ. Dei*, cap. XXIV, col. 696, t. VII, verba illa Psalmi intelligenda sunt de cœlis aeris, qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis. Vel dicendum, quod si etiam de superioribus cœlis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum quo nunc continue moventur.

Ad secundum dicendum, quod Petrus se exponit de quibus cœlis intelligat. Præmiserat enim ante verba inducta, quod cœli prius et terra per aquam perierant, qui nunc sunt eodem verbo repositi, igni reservati in diem judicii. Illi ergo cœli per ignem purgabuntur qui prius aqua diluvii sunt purgati, scilicet cœli aerei.

Ad tertium dicendum, quod ille labor et illa servitus creaturæ qui corporibus cælestibus ab Ambrosio (Ambrosiastro), ut sup. attribuitur, nihil est aliud quam

[1] Nicolai : quod I Corinth., VII, super illud : *Præterit figura hujus mundi*, dicit *Glossa* : Pulchritudo etc. Ad marginem vero : *Interlinealis* nempe summatim tantum ex Ambrosii suppositio commentario.

[2] Al. : « dubitabatur, natura purgationem. »

[3] D. XXVII.

vicissitudo motus, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectus ultimæ consummationis, quæ finaliter in eis erit. Ex culpa etiam dæmonum cœlum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim de cœlo expulsi sunt.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod circa hanc quæstionem multiplex est opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam : omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus vero, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam cœli : et sic tria elementa, scilicet ignis, aer et aqua, cœlum dicentur, quamvis aer retineat eamdem formam substantialem quam nunc habet, quia nunc etiam cœlum dicitur. Unde et Apoc. xxi, 1, non fit mentio nisi de cœlo et terra : *Vidi*, inquit, *cœlum novum et terram novam*. Sed hæc opinio est omnino absurda : repugnat enim et Philosophiæ, secundum quam poni non potest quod corpora inferiora sint in potentia ad formam cœli, cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam Theologiæ, quia secundum hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicit cœlum, intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per terram, sicut in Psalmo cxlviii, 7, dicitur : *Laudate Dominum de terra;* et sequitur : *Ignis, grando, nix, glacies etc.*

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam, sed qualitates activæ et passivæ ab eis removebuntur; sicut etiam ponunt quod in corpore mixto elementa salvabuntur secundum formas suas substantiales sine hoc quod proprias qualitates habeant, cum sint ad medium reductæ, et medium neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit XX *De civit. Dei*, cap. xvi, col. 681, t. VII: Illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates quæ corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant. » Sed istud non videtur probabile, cum qualitates propriæ elementorum sint effectus formarum substantialium, quod formis substantialibus manentibus qualitates prædictæ possint [1] mutari, nisi per actionem violentam ad tempus : sicut in aqua calefacta videmus quod ex vi suæ specie frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquæ maneat. Et præterea etiam ipsæ qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum, sicut propriæ passiones eorum. Nec est probabile quod in illa finali consummatione aliquid naturalis perfectionis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias ; sed purgabuntur, ut dictum est, ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quæ per actionem mutuam in eis accidit : quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit; et hoc Augustinus appellat « qualitates corruptibilium elementorum, » scilicet innaturales eorum dispositiones, secundum quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, inquantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur : « Duo ex toto consumet », non est intelligendum quod duo elementa secundum substantiam destruantur; sed quia duo magis removebuntur a proprietate quam nunc habent : quæ quidem duo a quibusdam dicuntur esse ignis et aqua, quæ maxime excedunt [2] in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore, quæ sunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus. Et quia tunc non erit actio ignis et aquæ, quæ sunt maxime activa; maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. Alii dicunt hæc duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos sequuntur ex motu corporum cœlestium : et quia isti motus non erunt, sicut fluxus et refluxus maris, et commotiones ventorum et hujusmodi : ideo illa elementa maxime

[1] Al. : « non possint. »

[2] Al. : « cedunt. »

mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XX *De civit. Dei*, cap. xvi, col. 681, t. VII, cum dicitur : *Et mare jam non est*, per mare potest intelligi præsens sæculum, de quo supra parum ante dixerat : *Mare dedit mortuos suos*. Si tamen[1] mare ad litteram referamus, tunc est dicendum, quod in mari duo intelliguntur; scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantum ad salsedinem et fluctuum commotiones [2]; et quantum ad hoc secundum, mare non remanebit; manebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiæ et virtutis divinæ; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solum usque ad purgationem. Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a specie propria corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum, ex virtute speciei remanentis, ad proprium statum et pristinum redit; et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum, quod in partibus elementorum non oportet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptæ, sed etiam quid congruat secundum ordinem ad totum. Dico ergo, quod aqua quamvis esset nobilior si haberet formam ignis, similiter terra et aer; universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quidam dicunt quod ignis ille ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa, ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectæ, ut patet per fumum idololatriæ superiora inficientis; et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed ista opinio repugnat auctoritati sacræ Scripturæ ; quia II Petri iii, dicitur, quod illi cœli repositi sunt igni qui fuerunt per aquam purgati et Augustinus dicit. XX *De civ. Dei*, cap. xxiv, col. 695, t. VII, quod ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur. Constat autem quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium; et præterea notum est quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non possunt transire per totam sphæram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus; et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium prædictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum quæ ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates præcipue sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium ; unde usque ad illud spatium ignis ultimæ conflagrationis elementa purgabit; tantum enim etiam aquæ diluvii ascenderunt; quod probaliter æstimari potest ex montium altitudine quos determinata mensura transcenderat.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod ratio dubitationis in *Glossa* exprimitur, quia scilicet aqua in se virtutem purgationis habere creditur. Non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præcipue ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur, et ideo illa purgatione totum quod est fœdum, ad locum damnatorum congregabitur; unde infernus non purgabitur, sed ad ipsum adducentur totius mundi purgamenta.

Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec cœlum empyreum; ex utroque enim loco homo et diabolus statim propter peccatum sunt ejecti; unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS III.

Utrum ignis ultimæ conflagrationis judicium sequi debeat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ultimæ conflagrationis judi-

[1] Al. : « id mare. »

[2] Al. : « commixtiones. »

cium debet sequi. Augustinus, xx *De civ. Dei,* cap. xxx, § 5, col. 708, t. VII, hunc ordinem ponit eorum quæ in judicio sunt futura, dicens : « In illo judicio, vel circa illud judicium, has res didicimus [1] esse venturas ; Eliam Thesbitem, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem. » Ergo conflagratio judicium sequitur.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem lib., cap. xvi, col. 681, t. VII : « Judicatis impiis, et in ignem æternum missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Ergo idem quod prius.

3. Præterea, Dominus ad judicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur I Thessal. iv, 14 ; ubi ex persona eorum Apostolus dicit : Deinde *nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non præveniemus eos qui dormierunt.* Sed hoc non esset, si conflagratio mundi præcederet; quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequitur.

4. Præterea, Dominus dicitur judicaturus orbem per ignem ; et ideo conflagratio finalis videtur esse executio divini judicii. Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequitur.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xcvi, 3 : *Ignis ante ipsum præcedet.*

Præterea, resurrectio præcedet judicium; alias non videret omnis oculus Christum judicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem præcedet ; sancti enim qui resurgent, corpora spiritualia et [2] impassibilia habebunt; ita non poterunt per ignem purgari ; cum tamen in *Littera* dicatur ex verbis Augustini quod per ignem illum purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. Ergo ignis ille judicium præcedet.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non habebit talem effectum in hominibus, qualis in *Littera* designatur. Illud enim consumi dicitur quod reducitur ad nihilum. Sed corpora impiorum non solventur in nihilum, sed in æternum conservabuntur, ut æternam pœnam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in *Littera* dicitur.

2. Si dicatur, quod consumet malorum corpora, inquantum ea resolvet in cinerem ; contra. Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur ; hoc enim est Christi privilegium, ut caro ejus corruptionem non videat. Ergo etiam et bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Præterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum ; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Præterea, quamdiu status viæ durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujusmodi viæ in illa conflagratione ; quia post statum hujus viæ non erit mors naturalis, quæ tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ignis ille æqualiter aget in bonos et in malos ; et ita videtur quod non sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suspiciendum, sicut in *Littera* ponitur.

5. Præterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non involvet reprobos. Quia Malach. iii, super illud : *Purgabit filios Levi,* dicit *Glossa* « Duos ignes legimus futuros : unum qui purgabit electos, et præcedet judicium ; alterum qui reprobos cruciabit. » Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet : primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea, ignis ille Deo obsequitur in purgatione mundi. Ergo deberet re-

[1] Al.: « dicimus. »

[2] Al. : « etiam. »

munerari, aliis elementis remuneratis, et præcipue cum ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat dejici in damnatorum pœnam.

3. Præterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ab initio mundi præparatus est damnatis; unde Matth. xxv, 41 : *Ite* *, *maledicti*, *in ignem æternum*, *qui paratus est diabolo etc.*, et Isai., xxx, 33 : *Parata est ab heri Tophet*, *a Rege præparata etc.; Glossa :* « Ab heri, id est ab initio; Tophet, id est vallis gehennæ. » Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio præparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis est alius ab igne inferni, qui reprobos involvet.

* scedite.

In contrarium est quod in Psal. xcvi, 3, de igne illo dicitur, quod *inflammabit in circuitu inimicos ejus.*

Præterea, Dan. vii, 10, dicitur : *Igneus fluvius rapidusque egrediebatur a facie ejus*; *Glossa* « Ut peccatores traheret in gehennam. » Loquitur autem auctoritas illa de igne illo de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam, quæ ibi dicit : « Ut bonos purget et malos puniat. » Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium judicium præcedet : quod ex hinc manifeste colligitur quod mortuorum resurrectio judicium præcedet; quod patet ex hoc quod dicitur I Thessal. iv, quod illi etiam qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Christo ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio : sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur I Corinth. xv, 43 : *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur, et tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per id quod dicitur Rom. viii, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem prædictam, ut ex dictis patet; manifeste potest colligi quod illa conflagratio quo ad purgationem mundi judicium præcedet; sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando : quod patet ex hoc quod sequitur : « Quæ omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valeat consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura. » Ergo patet quod hoc dixit opinando.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut [1] supra dictum est, omnes homines morientur et resurgent; sed tamen illi vivi dicuntur reperiri qui usque ad tempus conflagrationis in corpore vivent.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non exsequitur sententiam judicis nisi quoad involutionem malorum; et quantum ad hoc sequitur judicium.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc quod judicium [2] præcedet, aget ut instrumentum divinæ justitiæ; et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in bonos et malos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo; inquantum vero aget ut instrumentum divinæ justitiæ, diversimode aget in diversos quantum ad sensum pœnæ. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur, boni vero in quibus nihil purgandum invenitur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino, Dan. iii; quamvis eorum corpora non serventur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid [3] purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minus pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget : quia omnes boni habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione [4], sed pro resolutione in cineres.

Ad secundum dicendum, quod bono-

[1] D. xiii.
[2] Al. : « ut judicium. »
[3] Al. deest : « aliquid. »
[4] Al. : « annullatione. »

rum corpora quamvis in cinerem resolvantur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace existentes, ut dictum est; et quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinæ justitiæ instrumentum.

Ad quintum dicendum, quod tres causæ sunt quare subito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una est, quia pauca purganda in eis inveniuntur, cum terroribus et persecutionibus præcedentibus fuerint purgati. Secunda est, quia vivi etiam voluntarie [1] sustinebunt pœnam; pœna autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam pœna post mortem inflicta, sicut patet in martyribus; quod si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, ut Augustinus [2] dicit, *Ep.* cviii, col. 410, t. II, cum tamen pœna martyrum brevis fuerit in comparatione ad pœnam quæ in purgatorio [3] sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittet in temporis abbreviatione.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod tota purgatio mundi et innovatio ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur; et ideo oportet ut mundi purgatio et innovatio purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quædam erit, quando mali segregabantur a bonis; unde dicitur Luc. iii, 17 : *Cujus ventilabrum* est *in manu sua* *, *et purgabit aream suam, et congregabit triticum* suum, id est electos, *in horreum suum; paleas autem*, idest reprobos, *comburet igne inextinguibili.* Unde ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe et fœdum, in infernum cum reprobis retrudetur; quidquid autem erit pulchrum et nobile, in superioribus reservabitur [4] ad gloriam electorum, et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius super illud Psal. *Hom. super Psalm.* xxviii, *Pat. græc. lat.* t. XXIX, col. 298 : *Vox Domini intercidentis flammam ignis* : quia quoad calidum ustivum, et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos ad pœnam damnatorum; quod vero est ibi subtile et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

* *In manu ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi; quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut, cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes [5] qui purgabit bonos et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam : quia non tota substantia ignis purgantis in infernum retrudetur, uti dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ignis ille remunerabitur, quia illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in infernum

Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post judicium erit major quam ante, ita et pœna reproborum; et ideo sicut claritas superiori creaturæ addetur ad augmentandum gloriam electorum; ita et quidquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandum miseriam damnatorum : et ita igni ab initio præparato in inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Illi saltem verba judicis audient etc. » Verba hæc accipienda sunt non vocalia, sed mentalia, ut supra dictum est.

« Et peribit cœlum et terra non secundum substantiam, sed secundum speciem. » Species hic dicitur corruptibilitas elementorum, et alia quæ ad ignobilitatem eorum spectant.

« Ministerio Angelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis. » Hoc intelligendum est de bonis Angelis quantum ad præceptum, sed de malis Angelis quantum ad executionem.

[1] Parm. : « voluntarii. »
[2] De S. Cypriano martyre loquens.
[3] Al. : « fuit in purgatione quæ in purgatorio etc. »
[4] Al. : « reservatur. »
[5] Nicolai addit : « esse. »

DISTINCTIO XLVIII.

De forma judicii.

Solet etiam quæri, in qua forma Christus judicabit. In forma utique servi judicabit, quæ omnibus in judicio apparebit, ut videant mali in quem pupugerunt. Divinitatem vero ejus mali non videbunt; unde Isa., XXVI, 10 : *Tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Humanitatem videbunt, ut timeant : Divinitatem vero non, ne gaudeant. Divinitas enim sine gaudio videri non potest.

Quod apparebit tunc in forma servi.

Sed cum in forma humana constet eum appariturum, quæritur, an in forma illa gloriosa appareat sicut vere est, an in forma qualis in passione extitit. Quidam putant a malis talem videri qualem crucifixerunt, id est infirmam : quia dicit Scriptura, Zach. XII, 10 : *Ut videant in quem pupugerunt.* Sed aperte Augustinus dicit, lib. I *De Trinit*, cap. XIII, col. 840, t. VIII [1], formam servi glorificatam a bonis et a malis tunc videri, sic : « Cum in forma servi glorificata viderint boni et mali, tolletur impius, ut non videat claritatem Dei, quæ Deus est, quam soli mundo corde videbunt, quod erit eis vita æterna. Forma ergo humana in Christo glorificata videbitur a cunctis ; unde et Christus dicitur judicaturus, quia Filius hominis est : ita enim legitur in Evangelio Joan., cap. V, 27 : *Et potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Non quod ipse ex virtute hominis sit judicaturus, vel quod ipse solus sine Patre et Spiritu sancto judicium sit facturus; sed quia ipse solus in forma servi judicans, a bonis et malis videbitur. Cum ergo Pater non judicet quemquam, sed omnem potestatem dedit Filio; non ita est intelligendum quasi Filius solus judicet, et non Pater; sed quia forma Filii humana cunctis in judicio apparebit, non in forma infirma, sed gloriosa. Judicabit autem ex virtute Divinitatis non sine Patre et Spiritu sancto; et apparebit terribilis impiis,et mitis justis : erit enim terror malis, et lumen justis. »

Quare secundum formam servi dicitur Christus suscitaturus corpora.

Et sic dicitur solus Christus secundum formam servi judicaturus propter causam præmissam ; ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum secundum humanitatem, cum tamen virtute Divinitatis sit suscitaturus non humanitatis. Sed hac ratione illud dicitur, quia in humanitate suscepit quod est causa nostræ resurrectionis, idest passionem et resurrectionem. Ideo ei ascribitur secundum hominem suscitatio mortuorum. Unde Augustinus *super Joan.*, tract. XIX, § 16, col. 1553, t. III : « Per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio; per Verbum factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio. » Item tract. XXIII, col. 1582 : « Judicat et suscitat corpora non Pater, sed Filius secundum dispensationem humanitatis, in qua minor Patre est Christus. In eo quod est Filius Dei, est vita quæ vivificat animas ; in eo quod est filius hominis, est judex. » Ecce secundum formam humanitatis dicitur suscitaturus corpora, et judicaturus. Judicaturus autem, quia illa forma cunctis in judicio apparebit, et suscitaturus, quia in eadem forma meritum et causam resurrectionis nostræ suscepit. Et quia secundum eamdem formam vocem dabit, qua mortui de monumentis resurgent, et procedent; secundum quod Deus est, vivificat animas, non Pater tantum : quia non tantum Pater vita est, sed et Filius cum eo, et Spiritus sanctus eadem vita est, quæ pertinet ad animam, non ad corpus. Corpus enim non sentit vitam sapientiæ, sed anima quæ illuminatur a lumine æterno. Licet ergo Christus potentia Divinitatis vivificet animas, et suscitet corpora, et judicet; non otiose tamen et præter rationem ei secundum formam Dei tribuitur vivificatio animarum ; et secundum formam servi, judicium, et resuscitatio corporum.

De loco judicii.

Putant quidam Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio, eo quod ipse per Joelem Prophetam sic loquitur, cap. III. 2. *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis ibi.* In cujus capituli expositione ita reperi [2]. « Hoc quidam pueriliter intelligunt, quod in valle quæ est in latere montis Oliveti, descensurus sit Dominus ad judicium : quod frivolum est, quia non in terra, sed in spatio hujus aeris sedebit contra locum montis Oliveti, ex quo ascendit; et sicut Joannes Chrysostomus dicit, *Homil. De cruce et latrone, Pat. græc. lat.* t. LIV, col. 21, Angeli deferent ante eum signum Crucis; unde in Evangelio Matth. XXIV, 30, Veritas dicit : *Et tunc parebit signum Filii hominis etc.* Josaphat autem interpretatur judicium Domini. In vallem ergo Josaphat, id est judicii Dominii, congregabuntur omnes impii; justi vero non descendent in vallem judicii, id est damnationis, sed in nubibus elevabuntur obviam Christo. »

De qualitate luminarium et temporis post judicium.

Veniente autem ad judicium Domino in fortitudine et potestate magna, sol et luna dicuntur

[1] Et in ps. LXXXV, § 21, col. 1096, t. IV, et in ps. CIX, § 12, col. 1455.

[2] In *Glossa.*

obscurari, non sui luminis privatione, sed superveniente majoris luminis claritate. Virtutes quoque cœlorum, id est Angeli, dicuntur moveri, non metu damnationis, vel aliqua perturbatione pavoris, sed quadam admiratione eorum quæ viderint Unde Job, cap. xxvi, 11 : *Columnæ cœli pavent adventum ejus.* Ante diem vero judicii sol et luna eclipsim patientur, sicut Joel testatur, dicens, cap. ii, 31, *sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis.* Magnus vero dicitur propter magna quæ ibi fient. Cum autem factum fuerit cœlum novum et terra nova, tunc erit lux lunæ sicut lux solis, testante Isaia, cap. xxx, 26. *Et lux solis septempliciter, id est sicut lux septem dierum :* quia quantum luxit sol in prima conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post judicium. Minorata enim fuit lux solis et lunæ aliorumque siderum per peccatum primi hominis ; sed tunc recipiet sol mercedem sui laboris, quia septempliciter lucebit; et tunc non erit vicissitudo diei et noctis, sed tantum dies. Unde Zacharias, cap. xiv, 7 : *Et erit dies una quæ nota est Domino, non dies neque nox, et in tempore vesperi erit lux,* quia tunc non erit varietas diei et noctis quæ modo est, sed continua dieis et lux. Isaias tamen videtur dicere quod tunc non luceat sol vel luna, loquens de congregatione sanctorum : *Non erit ibi,* inquit cap. lx, 19, *amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te ; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.* Sed his verbis non negat solem et lunam tunc lucere, sed significat his qui tunc erunt in æterna beatitudine, nullum lucis usum præstare : quia, ut ait Hieronymus super eumdem locum, *Pat. lat.* t. XXIV, col. 597, « cœli [1] terræque, solis atque lunæ nobis cessabit officium, et erit ipse Dominus lumen suis in perpetuum. » Potest etiam intelligi illud Isaiæ ea ratione dictum, quia sol et luna tunc non habebunt ortum et occasum sicut nunc. Unde [2] Isidorus illud Isaiæ quasi exponens, ait : « Post judicium sol laboris sui mercedem suscipiet; unde Propheta, ubi supra : Lucebit septempliciter et non veniet ad occasum nec sol nec luna ; sed in ordine quo [3] creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis sub terra positi fruantur luce eorum. Unde Habacuc, cap. iii, 11 : *Sol et luna steterunt in ordine suo.* » Ecce aperte dicit, solem et lunam tunc lucere, sed stabiliter permanere, ubi etiam significat infernum esse sub terra. Si vero quæritur, quis sit usus lucis solis et lunæ tunc ; fateor me ignorare, quia in Scripturis [4] non memini me legisse.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de divino judicio quantum ad modum judicii et ad ministros judicis, hic determinat ea quæ pertinent ad personam judicis ; et dividitur in partes duas : in prima enim parte ostendit in qua forma Christus ad judicium veniens apparebit; in secunda determinat de his quæ judicium circumstant, ibi : « Et putant quidam Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio. » Prima pars dividitur in duas : in prima ostendit quod Christus judicabit in forma hominis; in secunda inducit similitudinem, scilicet quod Christus secundum quod est homo, est causa resurrectionis corporum, ibi : « Et sicut dicitur Christus secundum formam servi judicaturus propter causam præmissam; ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum secundum humanitatem. » Prima pars dividitur in duas : in prima determinat quod Christus in forma hominis judicabit; in secunda quod in forma hominis gloriosa, ibi : « Sed cum in forma humana constet eum apparituram, quæritur etc. »

« Et putant quidam Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio. » Hic determinat ea quæ adventum judicis circumstant; et circa hoc duo facit : primo determinat ea quæ concomitantur judicis adventum ; secundo ea quæ consequuntur, ibi : « Cum autem factum fuerit cœlum novum et terra nova, tunc erit lux lunæ sicut lux solis. » Circa primum duo facit : primo enim determinat locum adventus ; secundo effectum judicis venientis, ibi : « Veniente autem ad judicium Domino... sol et luna dicuntur obscurari. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima est de ipso judice. Secunda de mundi innovatione, quæ judicium sequitur.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Christus in forma hominis sit judicaturus ; 2° utrum in judicio apparebit in figura gloriosa ; 3° utrum possit apparere in natura Divinitatis aliquibus sine gaudio ; 4° de his quæ adventum judicis circumstant.

[1] Sic in *ord. Glossa*, col. 1304, t. I, ex Hieronymo.
[2] Al. deest : « unde. »
[3] Al. : « sed in quo. »
[4] Al. : « in scriptis. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus in forma servi sit judicaturus [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in forma servi non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo secundum quod est Deus : sic enim est Dominus [2] et Creator omnium. Ergo in forma Divinitatis judicabit.

2. Præterea, in judice requiritur potestas invincibilis; unde Eccli. VII, 6 : *Noli quærere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod est Deus. Ergo in forma Divinitatis judicabit.

3. Præterea, Joan. V, 22, dicitur : *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem.* Sed honor æqualis non debetur Patri et Filio secundum humanam naturam. Ergo non judicabit secundum formam humanam.

4. Præterea, Daniel. VII, 9, dicitur : *Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit.* Throni autem judiciariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut dicit Dionysius in lib. *De div. nom.*, cap. X, col. 935, t. I. Ergo secundum hoc judicare convenit Filio prout est æternus; non ergo secundum quod homo.

5. Præterea, Augustinus dicit, et habetur in *Littera*, quod per verbum Filii Dei fit animarum resurrectio. Sed judicium illud finale magis pertinet ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit judicare Christo secundum quod est Deus, quam inquantum est homo.

Sed contra, Joan. V, 27, dicitur : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.*

Præterea, Job XXXVI, 17, dicitur : *Causa tua quasi impii judicata est;* Glossa, « a Pilato : » ideo « judicium causamque recipies; » *Glossa*, « ut juste judices. » Sed Christus secundum humanam naturam judicatus est a Pilato. Ergo secundum humanam naturam judicabit.

Præterea, ejus est judicare cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo et secundum eamdem naturam judicabit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod judicium aliquod dominium in judicando requirit; unde Rom. XIV, 4 : *Tu quis es qui judicas alienum servum?* et ideo secundum hoc Christo competit judicare quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium. Ipse autem est noster Dominus non solum ratione creationis, quia *Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos*, Psalm. XCIX, 3; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum humanam naturam; unde Rom. XIV, 9 : *In hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur.* Ad præmium autem vitæ æternæ nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturæ creatæ supervenit ex peccato primi parentis. Unde cum judicium illud finale ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, conveniens est ut ipse Christus secundum humanam naturam, cujus redemptionis beneficio ad regnum admittimur [3], illi judicio præsideat; et hoc est quod dicitur Act. X, 42, quod *constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam; secundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur Coloss. I, 20 : *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in terris sive quæ in cœlis sunt;* ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et judiciariam potestatem. Matth. ult., 18 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturæ ex jure creationis; sed in ipso secundum humanam naturam [4] est auctoritas dominii quam per passionem promeruit, et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et æterna.

[1] *Glossa* ex Isidoro, lib. creaturarum, qui jam non extat, refert.
[2] Al. : « Deus. »
[3] Al. : « admittitur. »
[4] Parm. omittit : « secundum humanam naturam. »

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus secundum quod homo non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanæ speciei; tamen ex dono Divinitatis etiam in humana natura habet invincibilem potestatem, secundum quod omnia[1] sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur I Corinth. xv; et ideo judicabit quidem in humana natura, sed ex virtute Divinitatis.

Ad tertium dicendum, quod Christus[2] non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset; et ideo ex hoc quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus, et ita æqualiter honorandus cum Patre, non inquantum homo, sed inquantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste exprimitur totus ordo judiciariæ potestatis; quæ quidem sicut in prima origine est in ipso Deo; et specialius in Patre, qui est fons totius Divinitatis; et ideo primo præmittitur quod *antiquus dierum sedit*. Sed a Patre judiciaria potestas traducta est in Filium non solum ab æterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua meruit; et ideo subjungitur in visione prædicta : *Ecce cum nubibus cœli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit; et dedit ei potestatem et honorem et regnum.*

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quamdam, ut videlicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundum animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundum carnem autem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideo ea quæ in animabus nostris Christus fecit, Divinitati attribuit; quæ vero in carne nostra facit, vel facturus est, attribuit carni ejus : quamvis caro ejus, inquantum est Divinitatis organum, ut dicit Damascenus, lib. III *De fid. orth.*, cap. xv, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059, habeat etiam effectum in animabus nostris secundum illud quod dicitur Hebr. ix, 14, quod *sanguis ejus emundabit conscientias* * *nostras ab omnibus mortuis;* et sic etiam Verbum caro factum, est causa resurrectionis animarum. Unde etiam secundum humanam naturam convenienter est judex non solum corporalium, sed spiritualium bonorum.

* *Conscientiam nostram.*

ARTICULUS II.

Utrum Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa. Joan. xix, 37 : *Videbunt in quem transfixerunt; Glossa*[3] « quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est. » Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Præterea, Matth. xxiv, 30, dicitur, quod *parebit signum Filii hominis in cœlo*, id est signum crucis; et Chrysostomus dicit, *hom. in Matth.*, lxxvi, al. lxxvii, *Pat. lat.* t. LVIII, col. 698, quod veniet in judicio Christus, non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens[4]. Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriosa.

3. Præterea, secundum hanc formam Deus in judicio apparebit quæ ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis; quia oculus non[5] glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndum claritatem corporis gloriosi. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

4. Præterea, illud quod promittitur justis in præmium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in præmium. Joan. x, 9 : *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*, id est refectionem et in divinitate et in humanitate, ut Alcherus in l. *De spir. et anim.*, c. ix, col. 785, t. VI, op. Aug. exponit; et Isa. xxxiii, 17 : *Regem in decore suo videbunt.* Ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. Præterea, secundum illam formam Christus judicabit in qua judicatus est; unde super illud Joan. v : *Sic et Filius,*

[1] Al. : « deest omnia. »
[2] Al. : « Christo. »
[3] Ex Beda, col. 916, t. III.
[4] Οὐχὶ τὰ τραύματα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν θάνατον τὸν ἐπονείδιστον δεικνύς. »
[5] Al. : « deest non. »

quos vult, vivificat, dicit *Glossa* [1] : « In qua forma injuste judicatus est, juste judicabit, ut possit ab impiis videri. » Sed judicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in judicio apparebit.

Sed contra est quod dicitur Luc. XXI, 27 : *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate.* Majestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

Præterea, ille qui judicat, debet eminere illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortius judex in forma gloriosa apparebit.

Præterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est auctoritatis et gloriæ. Sed in primo adventu, in quo Christus venit ad hoc quod judicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu in quo veniet ad hoc ut judicet, apparebit in forma gloriosa.

SOLUTIO.— Respondeo dicendum quod Christus dicitur Dei et hominum mediator, inquantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quæ sunt Patris hominibus communicat, secundum quod dicitur Joan. XVII, 22 : *Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis.* Secundum hoc autem utrumque convenit ei quod cum utroque communicat extremorum. Inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem ; inquantum vero cum Patre communicat dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostræ infirmitatis apparuit : quia vero in secundo adventu ad hoc veniet ut justitiam Patris in homines exequatur, gloriam demonstrare debebit, quæ inest ei ex communione ad Patrem : et ideo in forma gloriosa apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum, quod signum Crucis apparebit in judicio non ad judicium tunc existentis infirmitatis, sed præteritæ, ut per hoc justior eorum condemnatio appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum præcipue qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem quæ in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem , sed erunt indicia maximæ virtutis, qua Christus per passionis infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter oculis eam ingerens, ac si tunc eam pateretur; sed ex his quæ apparebunt , scilicet indiciis præteritæ passionis, homines in recognitionem præteritæ mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex iis [2] quæ supra dicta sunt : et ideo in forma gloriosa Christus ab hominibus [3] poterit videri.

Ad quartum dicendum, quod sicut amici gloria est delectabilis ; ita gloria et potestas ejus qui odio habetur, maxime contristat; et ideo sicut visio gloriæ humanitatis Christi erit justis in præminm, ita inimicis Christi erit in supplicium ; unde Isa. XXVI, 11 : *Videant et confundantur zelantes populi et ignis*, scilicet invidiæ, *hostes tuos devoret.*

Ad quintum dicendum, quod forma ibi accipitur pro natura humana, in qua judicatus est, et etiam judicabit ; non autem pro qualitate naturæ, quæ non erit eadem in judicante, scilicet infirma, quæ in judicato fuit.

ARTICULUS III.

Utrum Divinitas a malis sine gaudio videri possit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Divinitas a malis sine gaudio possit videri. Constat enim quod impii manifestissime cognoscent Christum esse Deum. Ergo Divinitatem ejus videbunt ; et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo Divinitas sine gaudio videri potest.

2. Præterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quam ejus Divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in pœnam, ut dictum est. Ergo multo fortius, si Divinitatem viderent, magis tristarentur quam gauderent.

3. Præterea, quæ sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quæ sunt in intellectu ; unde Augustinus dicit :

[1] Ex Aug., tr. XXI in Joann., col. 1564, t. 3.
[2] In editis nonnullis : « ex dictis. »
[3] Forte : « ab omnibus. »

« Præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus. » Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad effectum. Ergo poterit esse Divinitatis visio sine gaudio.

4. Præterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, et non per modum recepti. Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo quamvis Divinitas in se sit delectabilissima, tamen visa ab illis [1] qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quod « palato non sano pœna est panis, qui sano est suavis, » ut dicit Augustinus, lib. VII *Confess.*, cap. XVI, col. 744, t. I; et similiter accidit in iis sensibus. Ergo cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatæ magis afferet eis pœnam quam gaudium.

Sed contra est quod dicitur Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum;* ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, essentia ipsa Divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum ; unde et homines natura scire desiderant, ut dicitur in principio *Metaph.* Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, convenit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis : quia delectationi quæ est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, ut dicit Philosophus, VII *Ethic.*, cap. XII, et I *Topic.*, cap. XIII. Cum ergo Divinitas non possit videri nisi per intellectum, videtur quod Divinitas sine gaudio videri non possit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari ; scilicet id quod appetitur vel est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem secundum Boetius in lib. *De hebdomad.* col. 1311, t. II : « Id quod est, habere aliquid præter quam quod ipsum est potest ; ipsum vero esse nihil aliud præter se habet admixtum ; » ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile ; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum vel habere potest, propter quod non delectabilis sit vel appetibilis. Res igitur quæ sunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectare ; sed id quod per essentiam suam est bonitas, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest Divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod Divinitatem ejus videant, sed per manifestissima Divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum, quod divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis potest odio habere ipsam bonitatem ; sed quantum ad aliquos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, inquantum scilicet aliquid agit vel præcipit quod est contrarium voluntati ; et ideo visio Divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum præcedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturæ ; unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus ; unde non oportet quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quæ est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem ; omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente [2] tollitur, et non eam tollit ; et ideo tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare ; et propter hoc de-

[1] Al. : « ab aliis. »

[2] Al. : « subveniente. »

lectatio impeditur; sed indispositio quæ est in damnatis, non tollit naturalem proportionem qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum adventum Domini ad judicium præcedent aliqua signa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod adventum Domini ad judicium non præcedent aliqua signa. Quia I Thes. v, 3 : *Cum dixerint, Pax et securitas, repentinus eis superveniet interitus.* Sed non esset pax et securitas, si homines per signa præcedentia terrerentur. Ergo signa non præcedent illum adventum.

2. Præterea, signa ad [1] manifestationem alicujus [2] ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus; unde I Thess. v, 2 : *Dies Domini sicut fur in nocte ita veniet.* Ergo signa non debent ipsum præcedere.

3. Præterea, tempus primi adventus fuit præcognitum a Prophetis [3] : quod non est de secundo adventu, ut supra dictum est. Sed primum adventum Christi non præcesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum præcedent.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xxi, 25 : *Erunt signa in sole et luna et stellis.*

Præterea, Hieronymus ponit quindecim signa præcedentia judicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes. Secundo omnia æquora prosternentur in profundum, ita ut vix videri poterunt. Tertio redigentur in antiquum statum. Quarto belluæ omnes, et aliæ quæ moventur in aquis, congregabuntur, et levabuntur super pelagus more contentionis invicem mugientes. Quinto omnia volatilia cœli congregabuntur in campis, invicem plorantes, non gustantes neque bibentes. Sexto flumina ignea surgent ab occasu solis contra faciem firmamenti usque ad ortum corruentia. Septimo omnia sidera errantia et fixa spargent ex se igneas comas, sicut cometæ. Octavo erit magnus terræ motus, et omnia animalia prosternentur. Nono omnes lapides tam magni quam parvi dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Decimo omnes plantæ sanguineum fluent rorem. Undecimo omnes montes et colles et ædificia in pulverem redigentur. Duodecimo omnia animalia venient ad campos de silvis et montibus rugientia et nihil gustantia. Tertiodecimo omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Quartodecimo omnes homines de habitaculis suis recedent non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes. Quintodecimo omnes morientur et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod circa judicium, secundum rei veritatem sol et luna obscurentur. Quia, ut dicit Rabanus *Super Matth.*, cap. xxiv, in illud, *Sol obscurabitur etc.*, nihil prohibet intelligere tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus cœteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum tempore dominicæ passionis.

2. Præterea, lux corporum cœlestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur : quia per eam influunt in hæc inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averroes in lib. *De substantia orbis*, cap. ii. Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in corporibus cœlestibus remanebit.

3. Præterea, inferiora corpora purgabuntur, ut quibusdam videtur, a qualitatibus quibus agunt. Corpus autem cœleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est. Ergo sicut motus cœli cessabit, ita et lumen corporum cœlestium.

Sed contra est quod, secundum Astrologos, sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunæ simul esse dicitur, scilicet Domino ad judicium veniente. Ergo non est obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Præterea, non congruit idem esse causam defectus alicujus rei, et augmenti [4]. Sed veniente Domino lux luminarium promittitur augenda; unde Isa. xxx, 26 : *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septempliciter.* Ergo non est conveniens quod veniente Domino lux illorum corporum cesset.

[1] Al. : « ante. »
[2] Parm. omittit : « alicujus. »
[3] Al. : « a Philosophis. »
[4] Parm : « augmentatio. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod virtutes cœlorum Domino veniente non moveantur. Virtutes enim cœlorum dici non possunt nisi Angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in principio *Metaph.*, lib. II, cap. II. Sed sicut ab Angelis longe abest timor, ita et ignorantia; quia, ut dicit Gregorius, [1] « quid est quod non videant qui videntem omnia vident? » Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in *Littera* dicitur.

3. Præterea, omnes Angeli astabunt divino judicio; unde Apocal.: *Et omnes Angeli stabant in circuitu throni.* Sed *Virtutes* nominant unum specialem ordinem in Angelis. Ergo non potius de eis dici debuit quod moveantur quam de aliis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Job. XXVI, 11: *Columnæ cœli pavent adventum* * *ejus.* Sed columnæ cœli non possunt intelligi nisi per virtutes cœlorum. Ergo virtutes commovebuntur.

* Ad nutum ejus.

Præterea, Matth. XXIV, 29, dicitur: *Stellæ cadent de cœlo et virtutes cœlorum commovebuntur.*

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod judicium non fiet in valle Josaphat, aut in loco circumstante. Quia ad minus oportet omnes judicandos in terra stare, eos autem [2] tantum levari in nubibus quorum erit judicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem illam [3] sit judicium.

2. Præterea, sicut supra dictum est, Christo in humanitate datum est judicium, ut juste judicet, qui injuste judicatus est. Sed ipse injuste judicatus est in prætorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis determinari debent ad judicium.

3. Præterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio vel resolutio. Ergo non poterit esse quod justi in nubibus obviam Christo in aera rapiantur; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra; et ita locus multo amplior requireretur quom sit ista vallis.

Sed contra est quod dicitur Joelis III, 2: *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis * ibi.*

* Cum eis ibi.

Præterea, Actuum I, II, dicitur: *Quemadmodum ** vidistis eum ascendentem in cœlum, ita veniet.* Sed ipse ascendit de monte Oliveti, qui præeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet.

** Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut supra dictum est, Christus ad judicandum veniens, in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem quæ judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia quæ ad reverentiam et subjectionem inducant; et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium præparentur hujusmodi signis commoniti. Quæ autem sint ista signa, de facili non potest sciri. Signa enim quæ in Evangeliis leguntur, ut Augustinus dicit, *Epist.*, CXCIX, *Ad Hesychium de fine mundi*, col. 904, t. II, non solum pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Hierusalem, et ad adventum Christi, quo Christus continue Ecclesiam suam visitat; ita quod forte, si diligenter advertantur, nullum eorum invenitur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa quæ in Evangeliis tanguntur, sicut pugnæ et terrores et hujusmodi, a principio humani generis fuerunt; nisi forte dicatur, quod tunc temporis magis invalescent; sed secundum quam mensuram circumstantiæ vicinum adventum denuntient, incertum est. Signa vero quæ Hieronymus ponit, non asserit, sed in *annalibus Judæorum* se ea reperisse scripta dicit: quæ etiam valde parum verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum in lib. *Ad Hesychium* prædicto, circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos; unde simul aliqui timebunt, scilicet boni;

[1] IV *Dial.* cap. XXXIII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 376: « Quid est quod ibi nesciant ubi scientem omnia sciunt? »

[2] Parm: « aut eos tantum levari. »

[3] Parm. omittit: « illam. »

et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dixerunt: *Pax et securitas*, I Thess. v, 3, ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent; ad bonos vero pertinet quod dicitur Luc. xxi, 26: *Arescentibus hominibus præ timore etc.* Vel potest dici, quod omnia illa signa quæ circa judicium erunt, infra tempus judicii computantur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace et securitate se impii esse credent, post mortem Antichristi non statim videntes mundum consummari, ut existimabant.

Ad secundum dicendum, quod dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnio illa manifestissima signa quæ immediate præcedent judicium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius præcognitum a Prophetis; et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod si loquamur de sole et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurentur sui luminis privatione; quia totus mundus innovabitur Christo veniente, et sanctis surgentibus, ut dictum est. Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit quod sol et luna et alia cœli luminaria, sui luminis privatione obscurabuntur vel diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominem terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus judicii præcedens.

Ad secundum dicendum, quod lux est in corporibus cœlestibus non solum ad causandum generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem; unde non oportet quod cessante generatione, lux corporum cœlestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quod non videtur esse probabile, ut dictum est, quod qualitates elementares removeantur ab elementis, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, non est simile de eis et de luce, eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis. Nec est etiam simile de motu corporum cœlestium: motus enim est actus imperfecti; unde et tolli debet, quando tolletur imperfectio; quod de luce non potest dici.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod virtutes in Angelis dupliciter dicuntur, ut patet per Dionysium, cap. xi, col. 283, t. I. *Cæl. Hierar.* Quandoque enim nomen Virtutum uni ordini appropriatur, qui secundum ipsum est medius mediæ hierarchiæ; secundum vero Gregorium est supremus infimæ [1] hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus cœlestibus spiritibus; et utroque modo potest accipi in proposito. In *Littera* enim exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus Angelis; et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis quæ in mundo erit, sicut in *Littera* dicitur. Potest etiam exponi prout, Virtutes est proprium nomen ordinis; et tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis ratione effectus: quia illi ordini secundum Gregorium attribuitur miracula facere, quæ maxime circa illud tempus fient; vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum Donysium, non habet potentiam limitatam, unde oportet quod ejus ministerium sit circa causas universales; unde proprium officium Virtutum esse videtur corpora cœlestia movere, quæ sunt causa eorum quæ in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, qui Virtutes cœlorum dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu cessabunt, ulterius corpora cœlestia non moventes; sicut nec Angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiæ officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat, sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt

[1] Al.: « in fine. »

sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam prius secundum species concretas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit; unde dicit Augustinus, lib. VIII *Super Gen. ad Litter.*, cap. xx, col. 388, t. iii, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempora.

Ad secundum dicendum, quod admiratio solet esse de his quæ nostram cognitionem excedunt vel facultatem; et secundum hoc Virtutes cœlorum admirabuntur divinam virtutem alia facientem, inquantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem modum dixit Agnes [1], quod ejus « pulchritudinem et sol et luna mirantur,» et sic non ponitur in Angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium conveniant, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit; ut idem esse ostendatur qui ascendit et qui descendit.

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere eminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus per hoc quod injuste judicatus est, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in forma infirmitatis, in qua injuste judicatus est, sed in forma gloriosa, in qua ad Patrem ascendit; unde locus ascensionis magis competit judicio quam locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut quidam dicunt, quædam densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum, et non aliquæ evaporationes ex terra et aqua. Vel potest dici, quod nubes illæ generabuntur divina virtute ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium et ascensione; ut qui ascendit in nube ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium misericordiam indicant judicantis.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de innovatione mundi; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum innovatio mundi sit futura; 2° utrum mundo innovato motus corporum cœlestium cesset; 3° utrum cœlestia corpora majori claritate refulgeant; 4° utrum elementa aliqua claritatis gloria ornentur; 5° utrum animalia bruta et plantæ et corpora mineralia remaneant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mundus aliquando innovabitur.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem. Eccle. i, 9: *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est.* Sed nunquam mundus aliam dispositionem habebit quam nunc habet quantum ad partes essentiales, et ad genera et species. Ergo nunquam innovabitur.

2. Præterea, innovatio alteratio quædam est. Sed impossibile est universum alterari; quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

3. Præterea, Genes. xi, 2, dicitur, quod Deus *die septimo requievit ab omni* * *opere quod patrarat*; et exponunt sancti, quod requievit a novis creaturis condendis. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt. * Universo.

4. Præterea, ista rerum dispositio quæ nunc est, rebus est naturalis. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet I *Cœli et Mundi*, text. 15, et 134. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab eis removebitur; et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empe-

[1] Habetur in supposititia Ambrosii epistola ad virgines sacras, § 3, col. 814, t. IV.

docles et Origenes posuerunt, ut post hunc mundum sit iterum alius mundus, et post illum iterum alius.

5. Præterea, novitas gloriæ in præmium rationali creaturæ datur. Sed ubi non est meritum, non potest esse præmium. Cum ergo creaturæ insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra est quod habetur Isai. LXV, 17 : *Ecce ego creo cœlos novos et terram novam*; *et non erunt in memoria priora;* et Apocal. XXI, 1*: Vidi cœlum novum et terram novam*; *primum enim cœlum et prima terra abiit.*

Præterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis [1]. Sed homo innovabitur. Ergo et mundus innovabitur.

Præterea, omne animal diligit suum simile, Eccl. XIII, 19; ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo; unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit; et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur; unde et omnia dicuntur ei esse subjecta. Serviunt autem ei dupliciter. Uno modo ad sustentationem vitæ corporalis; alio modo ad profectum divinæ cognitionis, inquantum homo per ea quæ facta sunt, invisibilia Dei conspicit, ut dicitur Rom. I. Primo ergo ministerio creaturarum, homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus omnino incorruptibile sit futurum, virtute divina id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam; quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiæ oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei [2] solatium congruens sibi de visione Divinitatis præbeatur, inspiciet Divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifeste indicia divinæ majestatis apparebunt, et præcipue in carne Christi; et post hoc in corporibus beatorum; et deinceps in omnibus aliis corporibus; et ideo oportebit ut etiam alia corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriæ perfectionem; et hæc erit mundi innovatio : unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturalium; quod patet ex hoc quod subditur : *Nihil sub sole novum.* Cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quæ solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; quæ consistit in hoc quod illa quæ priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, numero diversa, ut dicitur in fine libri *De generatione.* Ea vero quæ ad statum gloriæ pertinent, soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de alteratione naturali, quæ habet agens naturale [3], quod ex necessitate naturæ agit : non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio modo se habeat. Sed ea quæ divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis; unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc hæc nunc illa dispositio ab ipso in universo existere; et sic ista innovatio non reducitur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non præcesserit in aliqua similitudine secundum genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo, quod novitas mundi futura præcessit quidem in operibus sex dierum in quadam remota similitudine, scilicet in gloria vel gratia Angelorum; præcessit etiam in potentia obedientiæ, quæ creaturæ tunc [4] est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis nec contra naturam; sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animæ naturam; et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo con-

[1] « Sic tantum vetera exempla. » Nicolai. Ergo debet homini congruere. Sed homo etc.
[2] Al. : « ejus. »
[3] Al. : « non naturale. »
[4] Al. : « sic. »

ferretur, inquantum hoc cedit in augmentum gloriæ hominis; sicut aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum nullo modo ipsa vestis meretur.

ARTICULUS II.

Utrum motus corporum cœlestium in illa mundi innovatione cessabit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus corporum cœlestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia Genes. VIII, 22, dicitur: *Cunctis diebus terræ frigus et æstus, æstas et hiems, nox et dies non requiescent.* Sed nox et dies, hiems et æstas efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

2. Præterea, Hierem. XXXI, 35: *Hæc dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare, et sonant fluctus ejus. Si steterint * leges istæ coram me, tunc et semen Israel deficiet*[1] *ut non sit gens coram me cunctis diebus.* Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei et noctis, et fluctuum maris, quæ ex motu cœli causantur, in perpetuum erunt; ergo motus cœli nunquam cessabit.

* *Defecerint leges.*

3. Præterea, substantia corporum cœlestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum. Corpora autem cœlestia ad hoc sunt facta, ut dividant diem et noctem, et sint in signa et tempora et dies et annos; Gen. I; quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; alias frustra illa[2] corpora remanerent.

4. Præterea, in illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sua perfectione. Sed motus est de perfectione corporis cœlestis; quia, ut dicitur in I *Cœli et Mundi*, text. 66, illa corpora participant divinam bonitatem per motum. Ergo motus cœli non cessabit.

5. Præterea, sol successive illuminat diversas partes mundi secundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis cœli cesset, sequitur quod in aliqua superficie terræ erit perpetua obscuritas, quod non convenit illi novitati.

6. Præterea, si motus cœli cessat, hoc non est[3] nisi inquantum motus aliquam imperfectionem in cœlo ponit, utpote lassitudinis vel laboris; quod non potest esse, cum motus ille sit naturalis, et cœlestia corpora sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in II *Cœli et Mundi*, text. 3. Ergo motus cœli nunquam cessabit.

7. Præterea, frustra est potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in quocumque situ ponatur corpus cœli, est in potentia ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, potentia illa frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci ad actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Præterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in oriente vel occidente; alias motus ejus non esset uniformis per totum; quia ad locum ubi naturalius esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuitur soli, vel uterque. Sed nec uterque[4] nec neuter potest ei attribui nisi successive per motum; oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora cœlestia.

9. Præterea, motus cœli est causa temporis. Si ergo motus cœli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, oportet quod deficeret in instanti. Definitio autem instantis est in VIII *Physic.*, text. 11, quod est initium futuri, et finis præteriti; et sic post ultimum instans temporis esset tempus; quod est impossibile. Ergo motus cœli nunquam cessabit.

10. Præterea, gloria non tollit naturam. Sed motus cœli est ei naturalis. Ergo per gloriam non ei tollitur.

1. Sed contra est quod dicitur Apocal. X, quod Angelus qui apparuit, juravit per viventem in sæcula, quia tempus amplius non erit, scilicet postquam septimus Angelus tuba cecinerit, qua canente mortui resurgent, ut dicitur I Corinth. XV. Sed si non est tempus, non est motus cœli. Ergo motus cœli cessabit.

[1] Al.: « nunquam deficiet. » Vid. infra in resp. ad 2.
[2] Al.: « deest illa. »
[3] Al.: « esset. »
[4] Al.: « deest nec uterque. »

2. Præterea, Isai. LX, 20, dicitur : *Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur.* Sed occasus solis et diminutio lunæ ex motu cœli causatur. Ergo motus cœli quandoque cessabit.

3. Præterea, ut probatur in II *De generatione*, text. 58, motus cœli est propter continuam generationem in istis inferioribus. Sed generatio cessabit impleto numero electorum. Ergo motus cœli cessabit.

4. Præterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in II *Metaphysic.*, text. 3. Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescet. Ergo vel motus cœli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

5. Præterea, quies est nobilior quam motus ; quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora cœlestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa istam quæstionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dicunt, quod motus cœli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostræ, quæ ponit certum numerum electorum præfinitum a Deo; et sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret; et eadem ratione nec alia quæ ad generationem hominis ordinantur, sicut est motus cœli, et variationes elementorum.

Alii vero dicunt, quod motus cœli cessabit secundum naturam. Sed hoc etiam est falsum; quia omne corpus quod naturaliter quiescit et naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem naturaliter movetur, et a quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem locus potest assignari corpori cœlesti; quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quam recessus ab eo; unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminatur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum est, secundum alios, quod motus cœli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud sicut et alia, in ministerium hominis dupliciter facta sunt, ut prius dictum est. Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriæ non indigebit, scilicet secundum quod corpora ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitæ; hoc autem modo corpus cœleste servit ei per motum, inquantum per motum cœli multiplicatur genus humanum, et generantur plantæ, et [1] animalia, quæ usui hominum sunt necessaria; et temperies in aere efficitur, conservans sanitatem. Unde homine glorificato, motus cœli cessabit.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum istum in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur : *Cunctis diebus terræ sementis et messis*; et hoc simpliciter concedendum est, quod quamdiu terra erit messibus et sementibus apta, motus cœli non cessabit.

Et similiter dicendum ad secundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundum præsentem statum; quod patet ex hoc quod dicit : *Et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus;* vicissitudo enim dierum post statum istum non erit; et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi assignatur corporibus cœlestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actu ; sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem; scilicet ad ministerium humanum, ut patet per illud quod habetur Deut. IV, 19 : *Ne forte elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam, et omnia astra cœli; et errore deceptus adores ea quæ fecit* * *Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt :* et ideo magis debet judicium sumi de corporibus cœlestibus secundum ministerium hominum quam secundum finem in genere assignatum. Corpora autem cœlestia per alium modum in ministerium hominis glorificati cedunt sicut prius dictum est ; et ideo non sequitur quod frustra remaneant.

* *Creavit.*

Ad quartum dicendum, quod motus cœli non est de perfectione corporis cœlestis nisi inquantum per hoc est causa generationis in istis inferioribus ; et secundum hoc etiam motus ille facit cor-

[1] Parm. addit : « alia. »

pus cœleste participare divinam bonitatem per quamdam similitudinem causalitatis ; non autem motus est de perfectione substantiæ cœli, quæ remanebit ; et ideo non sequitur quod motu cessante, aliquid de perfectione cœli tollatur, secundum quod remanebit.

Ad quintum dicendum, quod omnia corpora electorum, ut infra dicetur, habebunt in seipsis quamdam claritatem gloriæ ; unde quamvis aliqua superficies terræ non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum, quod Rom. VIII, super illud : *Omnis creatura ingemiscit etc.*, dicit *Glossa* [1] Ambrosii expresse, quod « omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia : » quod est causa nostri, unde quiescent nobis assumptis. Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu, cum motus ille sit naturalis nihil habens de violentia adjunctum, ut probatur I *Cœli et Mundi*, text. 9. Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit ; unde quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo incompleto, nondum consequitur illud ad quod ordinatus est : et ideo similitudinarie dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit ; et hic etiam defectus a cœlo tolletur impleto numero electorum. Vel etiam potest referri ad desiderium futuræ innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

Ad septimum dicendum, quod in corpore cœlesti non est aliqua potentia quæ perficiatur per locum, vel quæ facta sit propter hunc finem qui est esse in tali loco ; sed hoc modo se habet potentia ad ubi in corpore cœlesti ; sicut se habet potentia artificis ad hoc quod facit diversas domos unius modi : quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere ; et similiter in quocumque situ ponatur corpus cœleste, potentia quæ est in ipso ad ubi, non remanebit incompleta, nec frustra.

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus cœleste secundum suam naturam æqualiter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis ; tamen si compararetur ad ea quæ sunt extra ipsum, non æqualiter se habet ad omnes situs, sed secundum unum situm nobilius disponitur respectu quorumdam quam secundum alium, sicut quoad nos nobilius disponitur sol in die quam in nocte ; et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi habeat ordinem ad hominem, quod cœlum in illa novitate habeat nobilissimum situm qui est possibilis in respectu ad naturam habitabilem [2]. Vel, secundum quosdam, cœlum quiescet in illo situ in quo factum fuit ; alias aliqua revolutio cœli remaneret incompleta. Sed ista ratio videtur inconveniens : quia cum aliqua revolutio sit in cœlo quæ non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod tamdiu mundus deberet durare ; quod non videtur probabile. Et præterea secundum hoc posset sciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis, in quo situ corpora cœlestia sunt facta, considerato numero annorum qui computatur ab initio mundi ; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum, quod tempus quandoque deficiet motu cœli deficiente ; nec illud nunc ultimum erit principium futuri : dicta enim definitio non datur de nunc nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus ; et de hoc dictum est [3] cum de æternitate mundi ageretur.

Ad decimum dicendum, quod motus cœli non dicitur naturalis quasi sit pars naturæ, eo modo quo principia naturæ naturalia dicuntur : nec iterum hoc modo quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum ejus est in substantia spirituali, ut dicit Commentator I *Cœli et Mundi ;* et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriæ motus ille tollatur : non enim eo ablata natura corporis cœlestis variabitur.

[1] Habetur in *Gl. ord.*, 497, t. II ex Ambrosiastro, col. 131, t. IV op. Ambr. — Cod. « *Glossa* Ambrosii. »

[2] Parm : « nostram habitationem. » Al : « nostram habitabilem. »

[3] Lib. II, dist. I.

Alias rationes concedimus, scilicet duas [1] primas quæ sunt ad oppositum : quia debito modo concludunt.

Sed quia aliæ duæ videntur concludere quod motus cœli naturaliter cesset ; ideo ad eas respondendum est.

Ad primam ergo earum dicendum, quod motus cessat habito eo propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus cœlestis, secundum philosophos concomitatur motum, scilicet imitatio divinæ bonitatis in causalitate quam habet super inferiora ; et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

Ad secundam dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus, tamen motus in eo quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinæ bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum possit illam perfectionem consequi ; et ratione ista terra, quæ est infimum corporum, est sine motu ; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur ; et inde est etiam quod motus superiorum corporum possent poni secundum viam naturæ perpetui, nec unquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ARTICULUS III.

Utrum corporibus cœlestibus claritas augeatur in illa innovatione.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corporibus cœlestibus claritas non augeatur in illa innovatione. Illa enim innovatio in corporibus inferioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans nunquam pertingit ad corpora cœlestia, ut præcedenti distinctione dictum est. Ergo corpora cælestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Præterea, sicut corpora cœlestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est. Ergo similiter cessabit lux cœlestium corporum magis quam augeatur.

3. Præterea, si innovato homine corpora cœlestia innoventur, oportet quod eo deteriorato fiant deteriora. Sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora sint invariabilia quantum ad id quod est in substantia eorum. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea, si deteriora tunc fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint quantum dicitur esse melioranda in hominis innovatione. Sed Isai. XXX, 26, dicitur, quod tunc *erit lux lunæ sicut lux solis*. Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quandocumque [2] luna erat super terram, faciebat diem sicut facit sol ; et hoc manifeste apparet falsum per id quod dicitur Gen. I, quod *luna* facta est *ut præesset nocti*. Ergo homine peccante non sunt corpora cœlestia diminuta in lumine ; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Præterea, claritas corporum cœlestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliæ creaturæ. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum : dicitur enim Isai. LX, 19 : *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te ;* et Apoc. XXI, 23, dicitur, quod civitas illa beatorum *non egebit* * *sole neque luna, ut luceant in ea*. Ergo eorum claritas non augebitur. * *Non eget.*

6. Præterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium constituendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione cœlestium corporum, quæ sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt ; immo etiam totius terræ, quæ habet se ad cœlum ut punctum ad sphæram, sicut Astrologi dicunt. Ergo, cum Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis cœli sit homo ; et ita non videtur quod eo peccante cœlum deterioratum fuerit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra est quod dicitur Isai. XXX, 26 : *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septempliciter.*

Præterea, totus mundus innovabitur in melius, ut supra dictum est. Sed cœlum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non

[1] Forte tres : « quinque enim sunt. »

[2] Al. : « quantumcumque. »

potest esse, nisi majori claritate resplendeat. Ergo majorabitur et crescet claritas ejus.

Præterea, *omnis creatura* quæ *ingemiscit et parturit*, expectat *revelationem gloriæ futuræ filiorum Dei*; ut dicitur Rom. VIII. Sed etiam corpora cœlestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit *Glossa*. Ergo expectant gloriam sanctorum. Sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accresceret, qua præcipue decorantur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipue in Dei cognitionem ducit [1] sua specie et decore, quæ manifestant sapientiam facientis et gubernantis: unde dicitur Sap. XIII, 5 : *A magnitudine speciei cognoscibiliter poterat* * *Creator horum videri*. Pulchritudo autem cœlestium corporum præcipue consistit in luce; unde Eccli. XLIII, 10 : *Species cœli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus ;* et ideo præcipue quantum ad claritatem corpora cœlestia meliorabuntur. Quantitas autem et modus meliorationis illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

* *Poterit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a fœditate peccati, et ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cœlestibus non invenitur ; et ideo, quamvis corpora cœlestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

Ad secundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti ; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum est causa alicujus. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati ; et ideo postquam corpus cœleste desinet esse causa generationis, non remanebit motus [2], sed remanebit claritas ejus.

Ad tertium dicendum, quod super illud Isai. XXV : *Erit lux lunæ sicut lux solis*, dicit *Glossa* [3], « Omnia propter hominem facta, in ejus lapsu pejorata sunt; et sol et luna suo lumine minorata ; » quæ quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem luminis minorationem. Nec obstat quod corpora cœlestia secundum naturam sint invariabilia : quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii autem probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cœlestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset consecutus [4] ; per quem etiam modum dicitur, Genes. III, 17 : *Maledicta terra in opere tuo... spinas et tribulos germinabit tibi*; quæ tamen etiam ante spinas et tribulos germinabat, sed non in hominis pœnam. Nec tamen sequitur, si lux cœlestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione : quia peccatum hominis non immutavit statum universi, cum etiam homo prius et post, animalem vitam habuerit, quæ motu et generatione creaturæ corporalis indigeat. Sed glorificatio hominis statum totius creaturæ corporalis immutabit, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa, ut probabilius æstimatur, non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum; unde non sequitur quod luna existens super terram diem fecisset ; sed quod tantum commodum ex lumine lunæ homo habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis; et post resurrectionem, quando lux lunæ augmentabitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terræ ubi erit infernus : quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum non lucet sol; sol autem in septuplum quam modo luceat; corpora autem beatorum septies magis sole : quamvis hoc non sit aliqua auctoritate vel ratione probatum.

Ad quintum dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter. Uno modo propter necessitatem; et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo plenam sufficientiam habebit ; et hoc significatur in auctoritate Apos-

[1] Al. : « dicitur. »
[2] Al. : « mortuum. »

[3] *Interlinealis.*
[4] Al. : « deest consecutus. »

toli inducta; quæ dicit, quod civitas non eget sole vel luna. Alius usus est ad majorem perfectionem; et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysi, qui omnino nititur improbare mundum propter hominem esse factum; unde hoc quod in veteri testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiæ inductis, dicit metaphorice esse dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat, qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura, ita etiam e contrario dicitur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiæ in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo respondendum est, quod quamvis corpora cœlestia maxime excedant corpus hominis, tamen plus multo excedit anima rationalis cœlestia corpora quam ipsa excedunt corpus humanum; unde non est inconveniens, si corpora cœlestia propter hominem esse facta dicantur; non tamen sicut principalem finem, quia principalis finis omnium Deus est.

ARTICULUS IV.

Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est claritas corporis cœlestis propria, ita calidum et frigidum, et humidum et siccum, sunt propriæ qualitates elementorum. Ergo sicut cœlum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Præterea, rarum et densum sunt propriæ qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent, ut dictum est. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat aliquo [1] modo condensatum esse; unde claritas aeris non videtur quod possit claritatem pati; et similiter etiam nec densitas terræ, quæ pervietatem tollit. Ergo non potest esse quod innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Præterea, constat quod damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

4. Præterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quod transmutentur a naturalibus suis qualitatibus, quæ sunt eis secundum certam mensuram; quod est absurdum.

5. Præterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia, dignius est quam bonum alicujus naturæ singularis. Sed si creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi: quia non remanebit eadem harmonia. Ergo si corpora elementaria, quæ secundum gradum suæ naturæ quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem recipiant, ex hoc magis deperiet perfectioni universi quam accrescet.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XXI, 1: *Vidi cœlum novum et terram novam.* Sed cœlum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

Præterea, corpora inferiora fuerunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere *Glossa* ad Rom. VIII. Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut et alia corpora cœlestia.

Præterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum quæ sunt in corpore hominis, glorificato homine, glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eamdem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut est ordo cœlestium spirituum ad spiritus terrenos, scilicet humanos; ita etiam est ordo cœlestium corporum ad corpora terrestria. Cum autem creatura

[1] Parm: « alio. »

corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur; oportet similiter disponi corporalia sicut spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines erunt sicut Angeli in cœlis, sicut dicitur Matth. XXII; et hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem deveniet id secundum quod humanus spiritus cum Angelico convenit. Unde et similiter cum corpora inferiora cum cœlestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in II *De anima*, text. 68; oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur : non tamen æqualiter, sed secundum modum suum. Terra enim, ut dicitur, erit in superficie exteriori pervia sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut cœlum, ignis ut luminaria cœli.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia Divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior ; et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis; et earum excessus contrarietatis magis est contristativus. Excessus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quæ tunc non ibi [1] erit.

Ad secundum dicendum, quod aer non erit clarus sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum ; terra vero quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie claritatis gloria vestietur sine præjudicio densitatis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem, sed loco hujus gloriæ habebit pars illa terræ spiritus rationales hominum et dæmonum; qui quamvis ratione culpæ sint infimi, tamen ex dignitate naturæ sunt qualibet qualitate corporali superiores. Vel dicendum, quod etiamsi sit tota glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt : quia etiam ignis inferni qui aliquid [2] eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit, ut infra [3] dist. ult. dicetur.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in istis corporalibus, sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus caliditatem non causat; quia corpora ista tunc erunt inalterabilia, sicut modo cœlestia.

Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo universi; quia etiam omnes alia partes meliorabuntur ; et sic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V.

Utrum plantæ et animalia remaneant in illa innovatione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod plantæ et animalia [4] remaneant in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in [5] illa innovatione.

2. Præterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantæ et corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum ministerium glorificabuntur. Ergo et animalia et plantæ et mineralia corpora glorificabuntur.

3. Præterea, universum remanebit imperfectum, si aliquod quod est de ejus perfectione auferatur. Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum igitur non debeat dici, quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oportet dicere, plantas et animalia remanere.

4. Præterea, animalia et plantæ habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius mutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantæ quam elementa, cum sint nobiliora.

5. Præterea, inconveniens est dicere quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia

[1] Parm. omittit : « ibi. »
[2] Nicolai : « qui aliquid : forte qui quantum ad aliquid. »
[3] Parm. omittit : « infra. »
[4] Al. : « plantæ, et alia animalia : sic et in itulo. »
[5] Al. : « deest in. »

et plantæ appetunt esse perpetuum, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem; et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in II *De gener.*, text. 59, dicitur. Ergo inconveniens est dicere, quod istæ species aliquando deficiant.

Sed contra, si plantæ et animalia remanebunt; aut omnia, aut quædam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quæ prius fuerunt mortua resurgere, sicut et homines resurgent; quod dici non potest, quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. Si autem non omnia, sed quædam; cum non sit major ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat; videtur quod nullum eorum in perpetuum manebit. Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantæ et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Præterea, secundum Philosophum in II *De gener.*, text. 55, 56 et 58, in animalibus et plantis et hujusmodi corporibus speciei perpetuitas non conservatur nisi secundum continuationem motus cœlestis. Sed tunc motus cœlestis deficiet. Ergo non poterit perpetuitas in istis speciebus conservari.

Præterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantæ factæ sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur Gen. IX, 3 : *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantæ nec animalia remanere debent.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transiet ad statum [1] perpetuæ quietis, ut dicitur I Corinth. XV, 53 : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem:* et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione et transmutatione, perpetuo remaneat in quiete; unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora cœlestia, elementa, et homines. Corpora enim cœlestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partem; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, et incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc ex parte materiæ, non ex parte formæ, scilicet animæ rationalis, quæ post corruptionem hominis remanet incorrupta; animalia vero bruta et plantæ et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiæ quæ formam amittit, et ex parte formæ quæ actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activæ et passivæ generales quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

Ad secundum dicendum, quod nec animalia nec plantæ, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; sed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo meruit ut illa innoventur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem et animalia non habent ordinem ad innovationem, ut prædictum est; unde ex hoc homo non meruit ut illa innoventur; quia nullus potest alteri mereri nisi id cujus est capax, nec etiam ipse [2] sibi ipsi. Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur; est enim perfectio naturæ conditæ, et naturæ glorificatæ; ita etiam perfectio universi est duplex; una secundum statum hujus mutabilitatis, altera secundum statum futuræ novitatis. Plantæ autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

[1] Al. : « incorruptionem transiet, et statum etc. »

[2] Parm. omittit : « ipse. »

Ad quartum dicendum, quod quamvis animalia et plantæ quantum ad quædam alia, sint nobiliora quam ipsa elementa; tamen quantum ad ordinem incorruptionis, elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum cœli, ut scilicet tantum in esse permaneant, quantum motus cœli durabit; non enim potest appetitus esse in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si, cessante motu primi mobilis, plantæ et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

EXPOSITIO TEXTUS.

Cum tamen virtute Divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. » Sed contra est quod dicitur in *Glossa*, *ord. lat.* t. CXIV, col. 549. I Corinth. xv, quod resurrectio Christi fuit causa nostræ resurrectionis, Sed Christus secundum humanitatem resurrexit. Ergo virtute humanitatis corpora resuscitabit.

Et dicendum, quod sicut Damascenus in III lib., *de Fid. orth. Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1509 dicit, humanitas Christi est quasi Divinitatis organum, sicut corpus animæ; unde effectus aliquis potest attribui humanitati Christi dupliciter. Uno modo secundum se, sicut attribuitur ei tangere leprosum, et hujusmodi; alio modo inquantum est intrumentum Divinitatis; sicut attribuitur ei tactu suo leprosum mundare. Hoc autem modo attribuitur humanitati Christi sua resurrectione nostram causare, sicut tactu suo leprosum mundare. Et quia instrumentum non agit nisi in virtute principalis agentis; inde est quod dicitur Christus resuscitaturus corpora non virtute humanitatis, sed Divinitatis; quamvis sua resurrectio sit nostræ resurrectionis causa per modum quo tactus leprosi est causa mundationis.

« Per verbum Filium [1] Dei fit animarum resurrectio, per Verbum factum in carne filium [2] hominis fit corporum resurrectio. » Sed contra, quia sicut resurrectio Christi dicitur esse causa resurrectionis nostræ corporalis, ita et spiritualis ut patet per illud Rom. iv, 35 : *Resurrexit propter justificationem nostram.*

Et dicendum, quod utrumque fit principaliter virtute divina, et quasi instrumentaliter per operationem humanitatis Christi; sed tamen spiritualis resurrectio appropriatur Divinitati; corporalis vero humanitati per appropriationem quamdam; ut servetur similitudo inter effectum et causam.

« Filius cum Patre et Spiritu sancto eadem vita est, quæ pertinet ad animam non ad corpus. » Sed contra, quia omnis vita tam spiritualis quam corporalis oritur a vita divina, et imitatur eam, ut patet per Dionysium vi cap. *De divin. nomin.*, col. 855, t. I.

Et dicendum, quod dicitur non pertinere ad corpus, quia non potest ejus esse particeps per cognitionem [3] et amorem.

« Angeli deferent ante signum crucis. » Sed contra est quod signum illud crucis non habet aliquem ordinem ad incorruptionem; et ita non remanebit post illam innovationem.

Et dicendum, quod signum crucis non accipitur hic pro ipso ligno crucis dominicæ, sed pro aliqua repræsentatione ipsius.

Columnæ cœli pavent adventum ejus. Columnæ cœli hic dicuntur Angeli qui cœlos movent, quia in eorum virtute sustentatur tota efficacia cœlestis actionis, cum omnia corpora regantur [4] per spiritum vitæ rationalem, ut Augustinus dicit III *De Trinit.*, cap. iv, col. 873, t. VIII.

« Quantum luxit sol in prima conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post judicium. » Intelligenda est hæc comparatio secundum commodum [5] quod homo percipit ex lumine cœlestium corporum, quod fuit majus ante peccatum quam post; quamvis post resurrectionem realiter magis luceant, ut dictum est.

« Significat solem et lunam his qui erunt in æterna beatitudine, nullum lucis usum præstare. » Hoc intelligendum est de usu necessitatis, ut prius dictum est.

« Ne impii in tormentis sub terra positi fruentur luce eorum. » Secundum hoc videtur Isidorus sensisse, quod infernus sit in alia superficie terræ; cum tamen ab aliis dicatur, quod sit in pro-

[1] Al. : « filii. »
[2] Al. : « per filium. »
[3] Al. : « ad cognitionem. »
[4] Parm : « negantur. »
[5] Al. : « modum commodum. »

fundo terræ. Quidam vero dicunt, Isidorum etiam hoc sensisse, quod infernus sit in profundo terræ; sed quod ex alia superficie terræ sit aliquis magnus terræ hiatus, unde lumen solis ad alios qui sunt in inferno pervenire posset, si sol terram circuiret : quod utrum verum sit, omnino certum non est.

DISTINCTIO XLIX.

De differentia mansionum in cœlo et in inferno.

Post resurrectionem vero facto universo, impletoque judicio, suos fines habebunt civitates duæ, una Christi, alia diaboli; una bonorum, et altera malorum; utraque tamen Angelorum et hominum. Istis voluntas, illis facultas non poterit esse peccandi, vel ulla conditio moriendi : istis in æterna vita feliciter viventibus, illis infeliciter in æterna morte sine moriendi potestate durantibus : quoniam utrique sine fine, sed in beatitudine isti, alius alio præstabilius; in miseria vero illi, alius alio tolerabilius permanebunt. Ex his apparet quod sicut boni differenter glorificabuntur, alii magis, alii minus; ita et mali differenter in inferno punientur. Sicut enim in domo Patris, id est in regno cœlorum, mansiones multæ sunt; id est præmiorum differentiæ : ita et in gehenna diversæ sunt mansiones, id est suppliciorum differentiæ : omnes tamen æternam pœnam patientur, sicut omnes electi eumdem habebunt denarium, quem paterfamilias dedit omnibus qui operati sunt in vinea. Nomine denarii aliquid omnibus electis commune intelligitur, scilicet vita æterna, Deus ipse, quo omnes fruentur, sed impariter : nam sicut erit differens clarificatio corporum, ita differens gloria erit animarum. Stella enim a stella, id est electus ab electo, differt in claritate mentis et corporis. Alii enim aliis vicinius clariusque Dei speciem contemplabuntur; et ipsa contemplandi differentia diversitas mansionum vocatur. Domus ergo est una, id est denarius est unus; sed diversitas est ibi mansionum, id est differentia claritatis : quia unum est et summum bonum, beatitudo et vita omnium, id est Deus ipse. Hoc bono omnes electi perfruentur, sed alii aliis plenius. Perfruentur vero videndo per speciem, non per speculum in ænigmate. Habere ergo vitam, est videre vitam, id est cognoscere Deum in specie. Unde Veritas ait in Evangelio Joan. XVII, 5 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum*, esse unum et *solum verum Deum*; hoc est, habere vitam, id est cognoscere te, non est ipsa cognitio quæ tu es, sed per cognitionem habere bonum quod tu es, id est vita.

Si omnes homines volunt esse beati.

Solet etiam quæri de beatitudine, utrum eam omnes velint, et sciant quæ sit vera beatitudo. De hoc Augustinus, in XIII libro *De Trinit.*, cap. IV, col. 1018, t. VIII, ita disserit; « Mirum est, cum capessendæ retinendæque beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus diversitas voluntatum; non quod eam aliquis nolit, sed quod non omnes eam norint. Si enim eam omnes noscerent, non ab aliis putaretur esse in virtute animi, ab aliis in voluptate corporis, ab aliis atque aliis alibi atque alibi. Quomodo ergo omnes amant quod non omnes sciunt? Quis potest amare quod nescit? sicut supra disputavi. Cur beatitudo amatur ab omnibus, nec tamen scitur ab omnibus? An forte sciunt omnes quæ ipsa sit, sed non omnes sciunt ubi sit, et inde contentio est? An forte falsum est, quod pro vero posuimus, beate vivere omnes homines velle? Si enim beate vivere est, verbi gratia, secundum animi virtutem vivere; quomodo beate vivere vult qui hoc non vult? Nonne verius dicimus : Homo ille non vult beate vivere, quia non vult secundum virtutem vivere, quod solum est beate vivere? Non ergo omnes beate vivere volunt, immo pauci hoc volunt; si non est beate vivere, nisi secundum virtutem animi vivere, quod multi nolunt. Ita ne falsum erit, unde nec Cicero dubitavit? ait enim : Beati certe omnes esse volumus. Absit ut hoc falsum esse dicamus. Quid ergo? An dicendum est, etiam si nihil aliud sit beate vivere quam secundum virtutem animi vivere, tamen et qui hoc non vult, beate vivere vult? Nimis quidem hoc videtur absurdum. Tale enim est ac si dicamus : Qui non vult vivere beate, beate vult vivere. Istam repugnantiam quis audiat, quis ferat? et tamen ad hanc contrudit necessitas, si omnes beate vivere velle verum est, et non omnes volunt sic vivere quomodo solum vivitur beate. An illud ab iis augustiis poterit nos eruere, si dicamus, nihil esse beate vivere nisi vivere secundum delectationem suam; et ideo falsum non esse quod omnes beate vivere velint, quia omnes ita volunt ut quemque delectat? Sed id quidem falsum est. Velle enim quod non deceat est esse miserrimum. Nec tam miserum est te adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Quis ita cæcus sit ut dicat aliquem ideo beatum quia vivit ut vult, cum profecto, etsi miser esset, minus tamen esset, si [1] nihil eorum quæ perperam voluisset, habere potuisset? Mala enim voluntate vel sola miser quisque efficitur; sed miserior cum desiderium malæ voluntatis impletur. Quapropter quoniam verum est quod omnes homines esse beati velint, idque ardentissimo amore appetant, et propter hoc cetera quæcumque appetunt; nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit, nescit; nec potest nescire quid sit quod se velle scit; sequitur ut omnes beatam vitam sciant. Omnes autem beati habent quod volunt, quamvis non omnes qui habent quod volunt, continuo sint beati. Continuo autem miseri sunt qui vel

[1] Al. : « et si. »

non habent quod volunt, vel id habent quod non recte volunt. Beatus ergo non est nisi qui et habet omnia quæ vult et nihil vult male. Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. Cum ergo ex his duobus constet beata vita, licet in malis sit aliquis bonus, non tamen nisi finitis omnibus malis est beatus. Cum ergo ex hac vita qui in his miseriis fidelis et bonus est, venerit ad beatam vitam, tunc erit vere quod nunc ullo modo esse potest, ut sic homo vivat quomodo vult. Non enim ibi volet male vivere, aut volet aliquid quod deerit, aut deerit aliquid quod voluerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit; et omne quod ibi erit, bonum erit; et summus Deus summum bonum erit; et, quod est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit. Beatos autem esse se velle omnium hominum est : beatos esse se velle omnes in corde suo vident; nec tamen omnium est fides qua ad beatitudinem pervenitur. »

Si quid de Deo cognoscit aliquis quod ibi non intelligunt omnes.

Solet etiam quæri, utrum aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minus meritus, ut Linus. Pluribus videtur quod omnia de Deo ad beatitudinem spectantia omnes communiter electi cognoscant, sed differenter. Nihil enim in Deo noscibile majus digniusque videtur quam eum intelligere trinum et unum. Hoc autem [1] omnes tunc per speciem cognoscent. Unde sequitur ut non sit aliquid ad beatitudinem pertinens incognitum alicui beatorum. Omnes ergo cuncta illa videbunt quorum cognitio servit beatitudini; sed in modo videndi different : alius enim alio magis, alius alio minus fulgebit.

De paritate gaudii.

Solet etiam quæri an in gaudio dispares sint, sicut in claritate cognitionis differunt. De hoc Augustinus ait, tractat. LXVII § 2, col. 1812, t. 3 : in Joan., : « Multæ mansiones in una domo erunt, scilicet variæ præmiorum dignitates : sed ubi Deus erit omnia in omnibus, erit etiam in dispari claritate per gaudium, ut quod habebunt singuli, commune sit omnibus : quia etiam gloria capitis omnium erit per vinculum claritatis. » Ex his datur intelligi quod par gaudium omnes habebunt, etsi disparem cognitionis claritatem : quia per claritatem, quæ in singulis erit perfecta, tantum quisque gaudebit de bono alterius, quantum gauderet si in seipso haberet. Sed si par erit cunctorum gaudium, videtur quod par sit omnium beatitudo; quod constat omnino non esse. Ad quod dici potest, quod beatitudo par esset, si ita esset par gaudium, ut etiam par esset cognitio; sed quia hoc non erit, non faciet paritas gaudii paritatem beatitudinis. Potest etiam sic accipi par gaudium, ut non referatur paritas ad intensionem affectionis gaudentium, sed ad universitatem rerum de quibus gaudebitur : quia de omni re unde gaudebit unus gaudebunt omnes.

Si major sit beatitudo sanctorum post judicium.

Post hoc quæri solet, si beatitudo sanctorum major sit futura post judicium quam interim. Sine omni scrupulo credendum est eos habituros majorem gloriam post judicium quam ante : quia et majus erit gaudium eorum, ut supra testatus est Augustinus, et amplior erit eorum cognitio. Unde Hieronymus [2] in cap. VI, Oseæ, *Pat. lat.* t. XXV, col. 817 : « Peracto judicio, ampliorem gloriam suæ claritatis Deus demonstrabit electis. » Si quem [3] movet, quod opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo præberi; difficilis quæstio est, nec potest a nobis perfecte definiri; sed tamen dubium non est et raptam a carnis sensibus hominis mentem, et post mortem ipsa carne deposita non sic videre posse incommutabilem substantiam, id est Deum, sicut sancti Angeli vident, sive alia latentiori causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, donec ille appetitus conquiescat. Porro si tale sit corpus cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut hæc caro quæ corrumpitur, multo magis avertitur mens ab illa visione summi cœli. Proinde cum hoc corpus jam non animale, sed spirituale receperit æquata Angelis, habebit perfectum naturæ suæ modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans tam ineffabili facultate, ut sit ei gloriæ quod fuit sarcinæ.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de his quæ pertinent ad judicium generale, in parte hac incipit determinare de præmiis et pœnis quæ judicium generale sequuntur; et dividitur in partes duas : in prima determinat de præmiis bonorum; in secunda de pœnis malorum, dist. L, ibi : « Hic oritur quæstio etc. » Prima autem pars dividitur in partes tres : in prima enim describit qualis erit beatitudo sanctorum, quæ eis in præmium post generale judicium dabitur; in secunda ostendit quomodo ad eam consequendam omnis humanus appetitus tendat, ibi : « Solet etiam quæri de beatitudine, utrum omnes eam velint. » In tertia qualiter eam habentes, diversimode ipsam parti-

[1] Al. : « enim. »
[2] Implicite.
[3] Augustinus, l. XII *De Gen. ad litteram*, c. XXXV, col. 484, t. III.

cipant, ibi : « Solet etiam quæri, utrum aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritus, ut Petrus quod non cognoscat aliquis minus meritus, ut Linus. » Circa hoc tria facit : primo ostendit diversitatem quæ in beatitudine sanctorum accidit ex parte cognitionis ; secundo ex parte gaudii, vel delectationis, ibi : « Solet etiam quæri, an in gaudio dispares sint. » Tertio inquirit de augmento beatitudinis, quod accidet ex resumptione corporis, ibi: « Post hoc quæri solet, si beatitudo sanctorum major sit futura post judicium quam interim. »

Hic quæruntur quinque. Primo de beatitudine. Secundo de visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit. Tertio de delectatione, quæ formaliter beatitudinem complet. Quarto de dotibus quæ in beatitudine continentur. Quinto de aureolis, quibus beatitudo perficitur et decoratur.

QUÆSTIO I.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° in quo sit quærenda beatitudo ; 2° quid sit ; 3° utrum omnes eam appetant ; 4° utrum ab omnibus æqualiter participetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo in bonis corporis consistat[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo in bonis corporis consistat. Quia quod a pluribus dicitur, impossibile est falsum esse totaliter. ut Commentator dicit in libr. *De anima*; et Philosophus dicit in VII *Ethicor.*, cap. XIII, quod « opinio non perditur, quam populi multi famant.» Sed major hominum multitudo inclinatur ad quærendum corporales delectationes et corporalia bona quasi finem. Ergo finis humanæ vitæ in corporalibus bonis consistit. Finem autem humanæ vitæ dicimus beatitudinem. Ergo beatitudo in bonis corporis quærenda est.

2. Præterea, quanto aliquis finis est magis ultimus in consecutione, tanto prior est in intentione et appetitu. Sed homo prius appetit corporale bonum quam spirituale, cum ex amore corporalium rerum in amorem invisibilium manuducamur, ut Gregorius dicit, lib. I, *Hom.* XI *in Evang.*, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1115. Ergo bonum corporale est ultimus finis noster. Talis autem finis est beatitudo. Ergo in bonis corporalibus beatitudo est quærenda.

3. Præterea, quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius, ut patet in I *Ethic.*, cap. I. Sed bonum corporale communius est quam spirituale : quia corporale ad plantas et animalia bruta se extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali præeminet ; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quærenda.

4. Præterea beatitudo ab omnibus ponitur finis virtutis. Sed virtus habet finem suum non solum in bonis spiritualibus, sed etiam in corporalibus : per virtutem enim temperantiæ et alias virtutes homo conservatur a nocivis etiam secundum corpus. Ergo beatitudo solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus bonis est quærenda.

5. Præterea, secundum Philosophum in II *Phys.*, text. 58, felicitas et fortuna circa idem esse videntur. Sed bona fortunæ sunt corporalia. Ergo bona in quibus consistit beatitudo et felicitas, sunt corporalia.

6. Præterea homo ex anima et corpore constituitur. Ergo bonum hominis debet esse commune animæ et corpori. Sed bonum spirituale non potest esse commune corpori; bonum autem corporale potest esse commune animæ, inquantum anima de corporalibus delectatur. Ergo beatitudo, quæ est bonum hominis, magis consistit in corporalibus quam in spiritualibus bonis.

Sed contra, illud quod convenit homini secundum corpus, potest esse commune sibi et aliis animalibus. Sed beatitudo aliis animalibus non potest competere. Ergo beatitudo non est quærenda in bonis corporis.

Præterea, beatitudo est summum bonum hominis. Ergo in præcipuis hominis bonis est quærenda. Sed bona animæ sunt nobiliora quam bona[2] corporis, sicut et anima corpore nobilior. Ergo beatitudo est quærenda in bonis animæ.

[1] 1. 2. *Summ. theol.*, q. II, a, V.

[2] Parm : « bonis. »

Præterea, illud quod est ultima mensura, non est aliquo modo mensuratum. Ergo illud quod non potest esse bonum nisi prout est mensuratum, non potest esse mensura ultima in rebus humanis; et ita nec ultimus finis, qui est beatitudo; cum finis sit mensura imponens modum his quæ sunt ad finem. Sed bona corporalia non sunt laudabilia nec bona nisi inquantum sunt mensura virtutis, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. II. Ergo in bonis corporalibus non potest esse beatitudo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo magis consistat in his quæ sunt voluntatis quam in his quæ sunt intellectus. Quia beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis inquantum hujusmodi, non autem intellectus. Ergo beatitudo magis consistit in actu voluntatis quam intellectus.

2. Præterea, delectatio, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. II, ad beatitudinem requiritur; unde et in græco nomen beatitudinis a gaudio accipitur. Sed delectatio est in voluntate, sive in affectu. Ergo et beatitudo.

3. Præterea, secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. VIII, in actu nobilissimæ virtutis consistit felicitas sive beatitudo. Sed caritas est excellentissima omnium virtutum, ut patet per Apostolum I Corinth. XIII. Ergo cum caritas sit in voluntate, ibi quærenda est beatitudo.

4. Præterea, sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, et per consequens est eo superior. Sed beatitudo magis ponitur in bonis animæ quam corporis, quia anima est superior corpore. Ergo eadem ratione magis debet poni in voluntate quam in intellectu.

5. Præterea, beatitudo hominis consistit in perfecta conjunctione ad Deum. Sed perfectius homo conjungitur Deo per voluntatem quam per intellectum; unde dicit Hugo de Sancto Victore, lib. VI *Cœl. hier.*: super illud dicit. « Mobile, et acutum, » *Pat. lat.* t. CLXXV, col. 1038: « Dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia. Plus enim Deus diligitur quam intelligatur; intrat dilectio ubi scientia foris est. » Ergo beatitudo consistit magis in dilectione quam in cognitione, et in voluntate quam in intellectu.

Sed contra est quod dicitur Joan. XVII, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed vita æterna est ipsa beatitudo. Ergo beatitudo in cognitione consistit.

Præterea, I Corinth. XV, super illud: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, dicit *Glossa* [1]: « Id est, cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei Patris, ubi est finis omnium, requies sempiterna et gaudium. » Sed hoc est beatitudo. Ergo in contemplatione intellectus beatitudo consistit.

Præterea, Philosophus in X *Eth.*, ubi sup., ostendit quod in contemplatione [2] veritatis actu ultima hominis beatitudo consistit. Sed hoc pertinet ad intellectum. Ergo beatitudo maxime consistit in intellectu.

Præterea, secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. V, bonum in quo per se est sufficientia, est felicitas vel beatitudo. Sed hoc est in cognitione, ut patet Joan. XIV, 8: *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo idem quod prius.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. Videtur quod beatitudo magis consistat in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonum est communius tanto est divinius, ut patet in I *Ethic.*, cap. I. Sed bonum intellectus speculativi est singulariter ejus qui speculatur; bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum. Ergo magis consistit beatitudo in intellectu practico quam speculativo.

2. Præterea, beatitudo est ultima perfectio hominis. Sed major est perfectio alicujus rei secundum quod est causa alterius, quam secundum quod in se perfecta existit; unde dicit Dionysius in III cap. *Cœlest. hierarch.*, § 2, col. 166, t. III, quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri in reductione aliorum. Per intellectum autem speculativum homo habet perfectionem in seipso; intellectus autem practicus est causa aliorum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

3. Præterea, finis est conformis his quæ sunt ad finem. Sed beatitudo est

[1] Ex Aug., l. I *De Trinit.*, c. VIII, col. 830, t. VIII.

[2] Parm: « contemplativæ virtutis. »

finis et præmium virtutum, ut in I *Ethic.*, cap. x, dicitur; virtutes autem magis consistunt in operatione quam in cognitione; quia scire, parum, vel nihil prodest ad virtutem, ut patet II *Ethic.*, cap. III. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

4. Præterea, beatitudo hominis consistit in eo quod est in homine nobilius. Sed intellectus practicus est nobilior speculativo, quia ipse legem ponit speculativo intellectui; per prudentiam enim legislatoris ordinatur qualiter quis discere debeat disciplinas speculativas, ut patet in I *Ethic.*, cap. I. Ergo beatitudo magis est in intellectu practico quam speculativo.

Sed contra, beatitudo, cum sit ultimus finis, propter seipsam quæritur, et non propter alterum. Sed cognitio practica ordinatur ad alterum tamquam ad finem. quia ad opus, ut in II *Metaph.*, text. 3, dicitur; non autem speculativa, sed proter seipsam quæritur, ut patet in I *Metaphys.*, text. 3. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

Præterea, beatitudo nostra consistit in hoc quod Deo conjungimur. Sed nos non conjungimur Deo per intellectum practicum, sed per speculativum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

Præterea, in ratione beatitudinis est diuturnitas, et sufficientia, et delectatio. Sed in actu contemplativi intellectus est homo magis sufficiens sibi quam in actu intellectus practici, ad quam multis auxiliis exterioribus indiget; nullaque actio est in qua homo possit ita diu persistere sicut in contemplatione, propter remotionem a corporeis instrumentis, quorum debilitas lassitudinem inducit : neque est aliqua delectatio ita pura sicut contemplationis, quia ei nullum contrarium admiscetur, neque enim contrarium habet. Ergo beatitudo maxime in actu intellectus speculativi consistit.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo in hac vita habeatur. Quia Matth. v, 3, dicitur : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum*; et similiter: *Beati qui persecutionem patiuntur* ; et cætera hujusmodi. Sed omnia hæc in hac vita habentur. Ergo beatitudo est in hac vita.

2. Præterea, si beatitudo non posset esse in hac vita, nullus beatitudinem cognosceret, nisi qui de alia vita notitiam haberet. Sed multi philosophi de beatitudine tractaverunt, futuram vitam penitus ignorantes. Ergo beatitudo potest etiam esse in hac vita.

3. Præterea, præsens vita hominis est perfectior quam præsens vita alicujus alterius animalis. Sed vita præsens aliorum animalium includit finem ultimum eorumdem. Ergo et vita præsens hominis beatitudinem includit, qui est finis ejus.

4. Præterea, unaquæque res naturaliter desiderat finem suum. Sed ex desiderio finis nascitur desiderium eorum quæ sunt ad finem. Illa autem præcipue sunt ordinata ad finem sine quibus ad finem perveniri non potest. Sic autem ad beatitudinem hominis mors esset ordinata, si in hac vita beatitudinem habere non posset. Ergo homo naturaliter desiderat mortem ; quod experimento falsum esse sentitur, et auctoritati Apostoli contradicit, qui dicit, II Corinth. v,4 : *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Ergo beatitudo hominis est in hac vita.

Sed contra, nullus potest esse beatus qui non habet hoc quod bene vult. Sed quilibet beatus bene et ordinate vult sua beatitudine nunquam posse privari. Ergo quicumque hoc non habet, non est vere beatus. Sed nullus hoc in hac vita habet; quia ipsam beatitudinem quam in hac vita habere posset, oportet quod ad minus mors tollat. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

Præterea, nullus ad ultimum vitæ jam pervenit, cui restat aliquid appetendum; eo quod beatitudo in se sufficientiam habeat, ut etiam Philosophus dicit, X *Ethic.*, cap. VI. Sed quantumcumque aliquis sit in hac vita perfectus vel scientia vel virtute vel quocumque alio modo, adhuc ei restat aliquid appetendum, scilicet multa scire quæ nescit ; immo bonitas etiam suæ perfectionis, quamdiu hæc vita durat, certa esse non potest ; cum etiam sapientissimi et perfectissimi viri per infirmitates corporales possint in insaniam devenire. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

Præterea, beatitudo ab omnibus ponitur maximum bonum. Sed maximum bonum est quod est malo penitus impermixtum. Cum ergo vita hæc absque malis esse non possit, quantumcumque ali-

quis sit sapiens et virtute perfectus, ut manifeste apparet varios casus hominis intuendo; videtur quod in hac vita beatitudo esse non possit.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod beatitudo, cum sit naturaliter ab omnibus hominibus desiderata, nominat ultimum humanæ vitæ finem. Finis autem cujuslibet rei vel [1] est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit. Cum autem forma propria sit in qualibet re operationis propriæ principium; forma autem propria hominis, inquantum est homo, sit rationalis anima; oportet quod vel in ipsis actibus rationalis animæ beatitudo consistat, vel in his ad quæ homo per actus rationalis animæ comparatur. Hæc autem bona animæ dicuntur; unde necesse est beatitudinem ponere in bonis animæ, etiam secundum philosophos. Quod autem aliqui beatitudinem in bonis corporis ponunt, ex hoc provenit quod seipsos quid essent ignorabant; non enim agnoscebant se secundum id quod est in eis melius, quod eorum esse formaliter complet, sed secundum id quod de eis exterius apparet; et secundum hoc in exterioribus bonis suam beatitudinem quæsierunt.

Ad primum ergo dicendum, quod multorum opinionem non est necesse esse veram simpliciter, sed secundum partem. Multitudo autem hominum in bonis corporis beatitudinem ponentium, quantum ad hoc veram opinionem habet, quod illud quod sibi optimum æstimant, hoc suam beatitudinem esse putant; et quantum ad hoc opinio eorum vera est, scilicet quod optimum hominis est beatitudo. Non autem oportet quod sit vera quantum ad hoc quod ponunt eam in bonis corporis; quia hæc opinio procedit ex falsâ radice, quia scilicet æstimant se principaliter esse id quod sunt secundum corpora.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod primo desideratur bonum corporale quam spirituale, per accidens contingit. Nostra enim cognitio ab universalioribus ad specialia procedit, ut patet I *Phys.*, text. 4; et ideo in principio nihil cognoscimus de fine hominis nisi hoc generale quod est quoddam optimum; et sicut cognoscimus, ita desideramus; et ideo inter illa bona quæ primo cognitioni occurrunt æstimamus illud bonum. Priora autem in nostra cognitione sunt sensibilia; unde in principio æstimamus quasi summa bona, sensibilia bona; sed in fine quando cognitio nostra perficitur, habemus distinctam cognitionem de hominis fine, discernendo ipsum ab aliis; et tunc appetimus summum bonum ut est, scilicet in spiritualibus. Ratio autem procedit, ac si per se loquendo appetitus boni corporalis præcederet appetitum boni spiritualis.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur esse commune. Uno modo per prædicationem; hujusmodi autem commune non est idem numero in diversis repertum; et hoc modo habet bonum corporis, communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et ejusdem rei secundum numerum; et hæc communitas maxime potest in his quæ ad animam pertinent, inveniri; quia per ipsam attingitur ad id quod est commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod duplex est finis: scilicet finis operationis, et intentionis. Bonum ergo corporis potest esse finis virtutis, quasi quidam terminus vel effectus virtuosæ operationis; non autem sicut in quo stet virtutis intentio; quia cum virtus sit perfectio animæ, quæ est corpore nobilior, et nihil agat propter vilius se, non potest esse quod in bono corporis intentio virtutis quiescat.

Ad quintum dicendum, quod felicitas et fortuna dicuntur aliquorum dupliciter. Uno modo sicut subjectorum; et hoc modo felicitas et fortuna sunt ejusdem; quia utrumque non nisi in rationalibus potest esse. Alio modo sicut objectorum vel materiæ; et sic impossibile est quod felicitas et fortuna sint eorumdem: quia fortuna est eorum quæ propter aliquid aguntur, quando aliquid præter intentionem accidit; felicitas autem vel beatitudo est quæ ab omnibus intenditur, nec ad alternm ordinatur; et ideo licet corporalia bona dicantur fortunæ materialiter, non tamen sequitur quod in corporalibus bonis felicitas consistat.

Ad sextum dicendum, quod licet homo

[1] Parm. omittit: « vel. »

ex anima et corpore consistat, tamen esse specificum habet ex anima, non ex corpore, quia forma cujuslibet rei est principium esse ejus specifici; unde et beatitudo hominis principaliter et originaliter consistit in bonis animæ. Sicut enim corpus est propter animam sicut propter finem, et materia propter formam, ut patet in II *De anima*, text. 4. et 25 et 37, ita et bona corporis ordinantur in animæ bona ut in finem; unde in bonis corporis beatitudo principaliter consistere non potest.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod beatitudinem esse in voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. Alio modo ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex; unus in ipso, et alius extra ipsum. In ipso, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero extra ipsum est, ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quælibet operatio potest dici finis, sed illa quæ fini exteriori primo conjungit; et hoc dico quando res finem extra se habet; tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi finis ultimus; et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus; sicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quæ est earum exterior finis. Non autem est possibile ut ipse voluntatis actus sit ultimus finis alicujus; quia cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quilibet alius voluntatis actus, nihil est aliud quam ordinare aliqua in finem; unde præsupponit alium finem; et ideo si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet præsupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiæ illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. Cum ergo objectum primum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis voluntatis actus sit ultimus finis voluntatis. Nec etiam potest dici quod assecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate; intelligitur enim esse actus voluntatis ante assecutionem finis, ut motus quidam in finem; post assecutionem vero ut quietatio quædam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo se habet ad finem quam prius, vel e converso. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior qui primo conjungit exteriori fini; sicut si alicujus finis exterior sit pecuniæ, finis interior erit possessio pecuniæ, per quam homo se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanæ voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Hæc autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus; et ita beatitudo, quæ est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit; ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ra-

tio illa ostendit quod beatitudo sit in voluntate sicut suum objectum, non autem quasi ejus actus.

Ad secundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem quasi forma completiva beatitudinis : quia delectatio perficit operationem ut quidam finis superveniens ; velut si juvenibus superveniat pulchritudo, quæ juventutem decorat, ut dicitur X *Ethic.*, cap. IV.

Ad tertium dicendum, quod caritas pro tanto dicitur esse altior virtus cæteris quæ sunt in via, quia ipsa est quæ ordinat omnes in Deum; ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deum. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia ipsa beatitudinis; sed vel inclinatio quædam in ipsam, sicut in statu viæ, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriæ.

Ad quartum dicendum, quod actus corporis non potest pertingere ut assequatur bonum animæ; sed actus intellectus potest pertingere ad assequendum bonum quod voluntas appetit; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, inquantum conjunctio quæ est per affectum, supervenit perfectæ conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum. Dilectio enim prius inclinat in conjunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte conjungat, quamvis non prius quam intellectus quoquomodo cognoscat, eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino; et ideo dicit Hugo, quod scientia foris manet, ubi dilectio intus est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut ex jam dictis patet, secundum hoc in actu intellectus beatitudo hominis constituitur quod per ipsum est prima conjunctio hominis ad suum ultimum finem exteriorem, cui intellectus conjungitur, inquantum cognoscit ipsum. Illud autem quod est cognitum per intellectum practicum, non potest esse ultimus finis exterior, quia cognitio intellectus practici ordinatur ad cognitum sicut causa ad effectus. Effectus autem alicujus non potest esse ultimus finis ejus, quia perfectio causæ non dependet ab effectu, sed e converso ; et ideo impossibile est quod beatitudo in actu intellectus practici consistat, sed solum in actu intellectus speculativi; et inde est quod omnis cognitio practica est propter aliquod aliud appetibile; sed cognitio speculativa magis appetitur propter seipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui intellectus speculativus conjungitur per cognitionem, est communius bono cui conjungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cujus cognitio in operatione perficitur, quæ in singularibus consistit. Sed hoc est verum quod assecutio finis, ad quem pervenit intellectus speculativus, inquantum hujusmodi, est propria assequenti; sed assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis ; sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum præeminet bono intellectus practici quantum singularis assecutio ejus excedit communem assecutionem boni intellectus practici; et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit.

Ad secundum dicendum, quod perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterum, quam solum habere eam in seipso. Non enim alio modo intelligi potest comparatio dictarum perfectionum; eo quod perfectio alicujus ut est causa, non potest esse, nisi simul sit perfectio ejus in seipso [1]. Contingit autem majorem esse perfectionem alicujus prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eamdem perfectionem communicat, vel non tantam sicut habet; sicut major est perfectio quæ consideratur in Deo secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia [2] causat; et sic major est perfectio speculatoris inquantum in se in speculando perfectus est, quam fabri inquantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille qui speculando alios speculatores æqualiter sibi constitueret, quam ille qui ipse solus posset speculari.

Ad tertium dicendum, quod finis et ca

[1] Al. : « in seipsa. »

[2] Al. : « aliam. »

quæ sunt ad finem, non oportet esse conformia, quasi sint unius generis; sed oportet ibi esse conformitatem proportionis, ut scilicet ea quæ sunt ad finem, sint proportionata ad finem inducendum; et hoc modo virtutes conformantur beatitudini, quia ad beatitudinem inducunt per modum dispositionis et meriti.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus simpliciter practico nobilior est, cum sit propter seipsum, practicus vero propter opus : nec intellectus practicus legem ei ponit : non enim dirigitur intellectus speculativus in judicando de veritate rerum secundum aliquam legem ab intellectu practico positam; sed intellectus practicus legem ponit propter intellectum speculativum, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. II, dum ordinat qualiter aliquis ad perfectionem speculativi intellectus debeat pervenire; et ex hoc ostenditur intellectus practicus esse subveniens speculativo.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod sicut in rebus naturalibus se habet motus ad terminum, ita in voluntariis se habet appetitus finis, et eorum quæ propter finem appetuntur, ad consecutionem finis; et ideo sicut quando res naturalis pervenit ad terminum, cessat motus ejus; ita voluntas cum habet quod quærit, appetitus ejus desistit, conversus in amorem vel delectationem. Beatitudinem[1] ergo cum sit finis ad quem referuntur omnia desideria, oportet quod sit tale aliquid, quo habito nihil ulterius desiderandum restet. Quilibet autem naturaliter esse desiderat, et permanere in bono quod ipse habet; et ideo ab omnibus beatitudo tale aliquid esse ponitur quod immobilitatem habeat et perpetuitatem. Sed de immobilitate et perpetuitate beatitudinis humanæ aliqui diversimode judicaverunt. Quidam enim dixerunt, quod de ratione humanæ beatitudinis non erat perpetuitas absolute, sed perpetuitas respectu vitæ hominis. Nec tamen in hac perpetuitate consideranda est immobilitas quæ privaret potentiam ad immutationem, sed quæ tantum privaret immutationis actum. Et hæc fuit opinio Platonis, ut tangitur I *Ethic.*, cap. x. Posuit enim, illum hominem esse beatum in hac vita, cujus beatitudo continuatur usque ad mortem ipsius. Sed quia conditio hominis, quantumcumque perfecti, in hac vita mutari potest, et de contingenti futuro non possumus habere certum judicium; ideo de nullo homine ante mortem scire possumus, an sua perfectio continuetur sibi usque ad finem; sed in ejus fine sciri poterit, si usque ad finem continuata est; et ita nullus potest dici beatus nisi in morte sua. Hanc autem positionem Philosophus improbat : quia inconveniens est ponere quod aliquis debeat dici beatus quando non est, et quod non possit dici quando est[2]. Si ergo beatitudo est in vita ista; si aliquis est beatus, dum vivit, beatus est; cum autem mortuus est, beatus non esset; et ita magis potest dici beatus cum vivit quam cum mortuus est. Unde Philosophus ibidem ponit aliam sententiam de beatitudine, sive de felicitate; ut scilicet dicatur, quod beatitudo, secundum suam perfectam rationem, perpetuitatem et immobilitatem absolutam habeat. Sed secundum perfectam rationem beatitudo non est possibilis homini accidere; sed possibile est hominem esse in aliqua participatione ipsius, licet modica, et ex hoc eum dici beatum; et ideo non oportet hominem beatum esse perpetuum et immutabilem simpliciter, sed secundum conditionem humanæ naturæ; unde subjungit : « Beatos autem ut homines. » Talis autem immutabilitas accidit homini quando sunt in ipso firmati habitus virtutum, ut non de facili possit deflecti ab actu secundum virtutem. Sed ista etiam positio non videtur esse rationabilis. Ab omnibus enim communiter ponitur quod felicitas, sive beatitudo, est bonum rationalis vel intellectualis naturæ; et ideo oportet quod ubi invenitur natura rationalis vel intellectualis per essentiam, et non solum per participationem, etiam beatitudo ponatur per essentiam, et non per participationem; et ideo cum in homine sit non solum aliqua redundantia intellectus, sicut est in brutis quædam redundantia rationis, inquantum participant aliqua prudentia, ut in eorum moribus apparet, sed est in eis ratio et intellectus per essentiam; oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit, et non tantum ad aliquam beatitudinis participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturæ quæ est in homine, frustraretur.

[1] Parm : « beatitudo. »

[2] Al. : « quod non est. »

Beatitudo autem vera non potest poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo subjacet; unde necesse est beatitudinem quæ est finis humanæ vitæ, esse post hanc vitam. Et hoc quidem concesserunt omnes philosophi qui posuerunt animam, quæ est forma humani corporis, esse intellectum per essentiam : posuerunt enim animam immortalem. Illi vero qui posuerunt animam, quæ est forma humani corporis, non esse intellectum per essentiam, sed in ea esse refulgentiam quamdam intellectus qui est separatus, et unus communis omnibus, ponunt animam, quæ est corporis forma, esse corruptibilem, nec pervenire ad perfectam beatitudinem, sed solum ad aliquam beatitudinis participationem, qualis dicta est. Sed hæc opinio absurda est, ut [1] patuit lib. II. Et ideo simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem esse post hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativæ principaliter, et practicæ secundario; et de hac felicitate Philosophus in lib. *Ethic.* determinat; aliam, quæ est post hanc vitam, nec asserens nec negans.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est [2] in III lib., beatitudines ibi dicuntur actus quidam perfectarum virtutum, secundum quos homo est in quadam participatione et similitudine futuræ beatitudinis, quæ est vera beatitudo.

Ad secundum dicendum, quod illi philosophi qui futuram vitam non posuerunt, de beatitudine loquentes, non locuti sunt de vera beatitudine, sed de participatione beatitudinis, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod finis humanæ vitæ plus superat finem vitæ aliorum animalium, quam vita superat vitam; et ex hoc ipsa vita hominis est nobilior quod ad nobiliorem finem ordinatur; unde non oportet quod includat ultimum finem suum, sicut vita aliorum animalium includit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quæ sunt ad finem; sed ea desiderat appetitu rationali, consiliando de eis, et eligendo ipsa. Nec est inconveniens, aliquid quod secundum se est odibile, esse appetibile in ordine ad finem; sicut sectio membri est appetibilis propter sanitatem; et hoc modo mors, quam naturaliter quilibet refugit, est appetibilis propter beatitudinem, sicut dicitur Philip. I, 23 : *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.*

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit quid increatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit quid increatum. Primo per hoc quod dicit Boetius in III *De consol.*, pros. X, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 763, quod beatitudo est ipsa Divinitas; unde concludit quod omnis beatus est Deus.

2. Præterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed Deus est summum bonum, cum sit omnis bonitatis causa; beatitudo etiam est summum bonum, cum ab omnibus tamquam finis ultimus desideretur. Ergo beatitudo est ipse solus Deus.

3. Præterea, illud quod propter se tantum desiderabile est, habet rationem fruibilis, ut patet per Augustinum, lib. I *De doct. christ.*, cap. IV, col. 20, t. III. Sed beatitudo est tantum propter se appetibilis, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. V. Ergo beatitudine fruendum est. Sed solo Deo fruendum est, ut patet per Augustinum in I *De doctrina christiana*, c. V, col. 21, t. III. Ergo solus Deus est beatitudo.

4. Præterea, de ratione beatitudinis est quod sit in ea sufficientia. Sed in solo Deo sufficientiam invenit appetitus humanus; unde Augustinus dicit in libro I *Confessionum*, col. 661, t. I : « Inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te. » Ergo solus Deus est ipsa beatitudo.

5. Præterea, omne quod inest nobis, vel inest nobis essentialiter, vel est accidens. Sed beatitudo non est de essentia hominis : quia sic omnis homo, et semper, esset beatus. Ergo si est aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non potest esse finis substantiæ, cum substantia sit nobilior accidente. Ergo impossibile est beatitudinem aliquid esse in nobis; et ita erit aliquid increatum.

Sed contra est, quod sicut justitiæ participatione dicuntur homines justi, ita per

[1] Dist. XVI, q. II, a. I.

[2] Dist. XXVII.

beatitudinis participationem dicuntur homines beati, ut patet per Boetium in III *De consolat.*, pros. x, col. 763, t. I. Sed justitia est aliquid creatum in nobis. Ergo et beatitudo.

Præterea, felicitas addita numero bonorum est eligibilior, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. VIII. Sed Deus quocumque addito non est eligibilior. Ergo felicitas est aliquid aliud quam Deus; et ita est aliquid creatum in nobis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod felicitas non sit actus. Quia secundum Boetium in III *De consol.*, pros. II, col. 723, t. I, « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed status non nominat actum. Ergo beatitudo non est actus.

2. Præterea, actuum nostrorum non sumus causa. Si ergo beatitudo in actu nostro constaret, nos essemus causa nostræ beatitudinis; quod est absurdum.

3. Præterea, si aliquid quod est in nobis sit ultimus finis, hoc erit præcipue illud quod nunquam propter aliud quæritur. Sed delectatio non quæritur propter aliud, sed propter seipsam. Ergo in delectatione maxime consistit beatitudo. Sed delectatio non est actus, sed passio. Ergo felicitas non est actus.

4. Præterea, ab uno agente et secundum unum habitum possunt esse actus diversi. Si ergo beatitudo esset actus essent ejusdem beati diversæ beatitudines; quod est absurdum.

5. Præterea, beatitudo viæ est quædam similitudo beatitudinis patriæ. Sed beatitudo viæ non potest dici actus : quia sic dormientes amitterent beatitudinem. Ergo beatitudo patriæ non est actus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, ubi sup., quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.

Præterea, illud propter quod est res, est ultimus finis rei [1]. Sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II *Cœli et Mundi*, text. 17. Ergo operatio propria hominis est ultimus finis ejus; et ita beatitudo ipsius est actus quidam.

Præterea, homo secundum hoc beatus est quod ad Dei similitudinem maxime pertingit. Sed secundum hoc quod actu agit, maxime Deo assimilatur, quia sic est maxime in actu remotus a potentialitate. Ergo beatitudo hominis consistit in ejus operatione.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit idem quod vita æterna. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in II *De Anima*, text. 37. Sed beatitudo, secundum Philosophum, non consistit in essendo, sed in operando. Ergo beatitudo hominis non est aliqua vita.

2. Præterea, ratio vitæ in motu consistit, ut patet per Commentatorem in lib. *De causis*. Sed beatitudo includit in sui ratione intransmutabilitatem. Ergo beatitudo non est idem quod vita æterna.

3. Præterea, beatitudo est homini communicabilis. Sed æternitas vitæ non potest ei communicari : quia quod in tempore factum est, non potest esse æternum. Ergo vita æterna non est idem quod beatitudo.

4. Præterea, quæcumque in perpetuum durant, quodammodo vitæ æternitatem participant, secundum quod æternum largo modo accipitur pro perpetuo. Sed damnati in perpetuum durabunt in ignem æternum missi, ut patet Matth. xxv; non autem habebunt beatitudinem, sed summam miseriam. Ergo beatitudo et vita æterna non sunt idem.

Sed contra, id quod est finis humanæ vitæ, est beatitudo. Sed vita æterna est finis humanæ vitæ, ut patet Rom. VI, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Ergo etc.

Præterea, ultima beatitudo hominis consistit in visione Dei, ut ex supra dictis patet. Sed in hoc consistit vita æterna, ut patet Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Ergo beatitudo est idem quod vita æterna.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo sit idem quod pax. Primo per hoc quod in Psal. CXLVII, 14, dicitur : *Qui posuit fines tuos pacem.* Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo. Ergo beatitudo est idem quod pax.

[1] Parm. omittit : « rei. »

2. Præterea, Augustinus dicit, XIX *de civ.* Dei, cap. XI, col. 637, t. VII : « Possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut et æternam vitam. » Sed vita æterna est idem quod beatitudo. Ergo et pax.

3. Præterea, illud quod naturaliter desideratur ab omnibus et propter quod alia aguntur, videtur esse hominis beatitudo. Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quæ agunt, ut Augustinus dicit, ubi sup., cap. XII, col. 947, t. I et Dionysius, II cap. XI *de div. nom.*, Ergo pax est ipsa beatitudo.

4. Præterea, pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitæ nostræ mutabilis finis est pax ; et sic pax est idem quod beatitudo.

Sed contra, beatitudo est operatio quædam, secundum Philosophum, ubi sup. Sed pax non nominat actum aliquem, sed immobilitatem tantum. Ergo pax non est idem quod beatitudo.

Præterea, pax maxime ad appetitum vel voluntatem refertur, quia est quædam ipsius quietatio ; beatitudo autem præcipue consistit in intellectu, ut supra dictum est. Ergo beatitudo non est idem quod pax.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo non sit idem quod regnum Dei. Regnum enim, quod dicitur a regendo, ad gubernationem providentiæ pertinere videtur. Sed providentia consistit in coordinatione eorum quæ sunt ad finem ipsum. Ergo regnum Dei non videtur ad beatitudinem pertinere, quæ est ultimus finis.

2. Præterea, Dionysius dicit, XII cap. *De div. nom.*, §, 2, col. 970, t. I quod regnum est «omnis finis et ornatus[1] et legis et ordinis distributio. » Sed hæc distributio non solum pertinet ad homines, sed ad omnes creaturas quibus Deus prædicta distribuit ; beatitudo autem ad solas creaturas rationales. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

3. Præterea, regnum non importat aliquam perfectionem nisi in præsidente. Sed qui præest in regimine regni, est unus tantum, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. XI. Ergo regnum Dei non dicit aliquam perfectionem nisi in ipso Deo. Sed beatitudo non solum dicit perfectionem in Deo, sed in omnibus beatis. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

4. Præterea, beatitudo non patitur commixtionem alicujus mali. Sed in regno Dei possunt esse aliqua mala ; unde Matth. XIII, dicitur, quod in fine mundi Angeli colligent de regno Dei omnia scandala. Ergo regnum Dei non est ipsa beatitudo.

Sed contra est quod Augustinus dicit[2], in *Enchirid.*, c. CXV, col. 185, t. VI, quod tres primæ petitiones in oratione dominica ad futuram beatitudinem pertinent. Una autem earum est, *Adveniat regnum tuum.* Ergo regnum Dei ad beatitudinem pertinet.

Præterea, illud quod promittitur sanctis in præmium, est beatitudo. Sed regnum Dei est hujusmodi, ut patet Matth. V, 10 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Ergo regnum cœlorum est ipsa beatitudo.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod bonum quod omnia concupiscunt, est esse, ut patet per Boetium in lib. III *De consolat.* pros. X, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 763 et seqq.; unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod est possibile in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse ab alio habet : quia tanto perfectius esse recipit unumquodque, quanto verius conjungitur essendi principio ; unde inferiora corpora propter longe distare a primo principio, esse corruptibile habent, ut patet II *De generation.*, text. 59. Et ideo ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio est duplex : unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratæ perfectionis principium ; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo : una quæ est in ipso, scilicet quæ est ultima ejus perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire ; et hæc est beatitudo creata ; alia

[1] Parm. omittit : « et ornatus. »

[2] Sic codd. — Parmensis vero post alios : « XXII *serm.* ad Patres in eremo. »

vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem præmissa beatitudo in ea causatur ; et hæc est beatitudo increata, quæ est ipse Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ipse Deus est bonus per essentiam suam omnia vero alia sunt bona per participationem, ut dicitur in libro *De hebdomadibus*, col. 1311, t. II; ita ipse solus Deus est beatitudo per suam essentiam, alii vero beati sunt participatione ; unde beatitudo creata est quædam participatio et similitudo beatitudinis increatæ ; non est tamen essentialiter beatitudo, quasi faciens homines per essentiam suam beatos ; et sic intelligenda est auctoritas Boetii.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo creata non est summum bonum simpliciter, sed summum bonum inter bona humana ; sed Deus est summum bonum simpliciter ; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est diligibile : unum quod diligitur per modum benevolentiæ, quando volumus bonum alicujus propter seipsum ; sicut diligimus amicos, etiam si nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud quod diligitur dilectione [1] concupiscentiæ ; et hoc est vel bonum quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum fit : sicut diligimus delectationem, vel vinum, inquantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiæ, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet qui concupiscitur ; sed illud quod diligitur amore benevolentiæ, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quæ in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiæ ; unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus ; et ita non potest esse ultimum dilectum ; est tamen ultimum concupitum ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit ; et ideo dicitur esse propter se quæsitum vel desideratum ; utrumque enim importat aliquid ultimum in his quæ diliguntur amore concupiscentiæ. Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum et maximum bonorum, quod nobis ex Deo provenit ; sicut idem est concupiscere vinum et effectum vini in nobis, puta delectationem.

Ad quartum dicendum, quod in solo Deo invenitur sufficientia sicut in principio omnis boni, quod quærit appetitus ; sed ex divino munere invenitur sufficientia quoad ipsos in illis quibus a Deo confertur ut omnia bona sufficienter habeant.

Ad quintum dicendum, quod quamvis omne accidens, inquantum hujusmodi, sit substantia ignobilius ; tamen aliquod accidens quantum ad aliquid potest esse substantia dignius. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo secundum quod inhæret subjecto, ex quo habet rationem accidentis ; et sic omne accidens substantia indignius est. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra ; et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilius, inquantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se ; et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius natura animæ cui inhærent. Est etiam aliqua consideratio secundum quam omne accidens nobilius est, inquantum scilicet substantia comparatur ad accidens sibi inhærens sicut potentia ad actum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id per quod conjungitur res suo fini exteriori, qui est principium suæ perfectionis. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res esse Deo conjunctissima quæ est Deo simillima ; et secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur. Unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit quod est actu, recedit vero secundum quod est in potentia ; et illud per quod res maxime est in actu, est est ejus ultimus finis. Alio modo pertingendo ad ipsum Deum : quæ quidem conjunctio soli creaturæ rationali est possibilis, quæ potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et amorem, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturæ. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quæ est ejus

[1] Al. : « delectatione. »

finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quæ est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari; erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta : unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter si consideremus conjunctionem quæ est propria rationalis creaturæ, ultima perfectio hominis in operatione consistit : habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu; et ideo oportet quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen hæc secunda consideratio propinquius, inducit in considerationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non est nisi rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet ordine omnia quæ sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem; unde cum perfecta hominis operatio sit ultimus finis ejus, sicut et uniuscujusque rei : omne bonum hominis cooperatur ad perfectam operationem ipsius; sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus quibus actus [1] informantur; et alia bona naturalia sicut principia actuum, et bona exteriora sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum congregatio ponitur esse beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadjuvant ad operationem perfectissimam hominis, quæ est essentialiter ipsa beatitudo. Prædicta etiam bona omnia ordinantur ad beatitudinem patriæ, secundum quod per eorum usum meremur; et quamvis non omnia in beatitudine illa maneant per seipsa, manent tamen in sibi succedentibus, sicut fidei succedit sufficientia bonorum æternorum.

Ad secundum dicendum, quod in actu duo consideranda sunt; scilicet substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus. Ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum formam suam principium est ejus habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus; si vero fuerit [2] infusus, erit ejus perfectio a causa exteriori, quæ habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suæ perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur; et ideo nostræ beatitudinis non sumus nos causa, sed Deus.

Ad tertium dicendum, quod duplex est delectatio. Una quæ præcedit assecutionem finis, et hæc est ordinabilis in aliud: potest enim ordinari ad perfectam operationem, inquantum videlicet illa in quibus delectamur, attentius [3] agimus. Alia delectatio est quæ consequitur assecutionem finis; et illa efficitur per operationem quæ fini conjungit: et ideo hæc delectatio non est ipsa beatitudo, sed quædam beatitudinis perfectio, et forma, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu procedentium respectu ejusdem objecti non causatur nisi ex interruptione temporis : et ideo in beatitudine perfecta, ubi non erit aliqua interruptio, sed continua operatio, non erit nisi una beatitudo.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, beatitudo viæ non est perfecta beatitudo, sed quædam participatio beatitudinis; et ideo non semper est in actu, sed quandoque est in habitu : unde dormiens non potest dici beatus quantum ad id quod tunc habet, sed inquantum ipsa operatio est in eo habitualiter. Secundum enim quod effectus sunt in suis causis, sic operationes sunt in habitibus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis; quia, ut in II *De anima*, text. 37, dicitur, vivere viventibus est esse. Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem : unde et plantæ dicuntur vivere ex hoc quod movent se secundum augmentum : et animalia ulterius, inquantum movent se secundum locum, et inquantum movent se ad sentiendum; in homine autem ulterius, inquantum potest se movere ad volendum et intelligendum. Cujuslibet autem potentiæ perfectio est suus actus : unde secundo translatum est nomen vitæ ad significandum operationem ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis : et secundum hunc modum unusquisque illam opera-

[1] Al. : « actu. »
[2] Parm : « sit. »
[3] Al. : « accidentibus. »

tionem suam vitam reputat cui maxime intendit, quasi ad hoc sit totum esse suum ordinatum ; secundum quem modum loquendi dicitur : Iste ducit talem vel talem vitam : et sic Epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam. Operatio autem non mensuratur tempore nisi secundum quod est motui adjuncta : unde et operationes quæ non adjunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti, ut patet de illuminatione. Et ideo si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quæ est supra tempus. Visio autem Dei, quæ ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva ; nec ex parte videntis aut visi, cum utrumque sit extra motum : unde sicut nec tempore, ita nec instanti, quod est terminus temporis, mensurari potest. Non potest etiam mensurari ævo : quia ævum, secundum quod ab æternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles ; hæc autem visio excedit naturalem potentiam creaturæ, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus pertingere possit : unde propria mensura ejus est ipsa æternitas ; et ideo visio Dei, quæ est ipsa beatitudo, est ipsa vita æterna.

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita primo ex motu sit cognita, quia per motum primo viventia a non viventibus distincta sunt ; tamen nomen vitæ se extendit ulterius ad omnes operationes quæ non sunt ab aliquo exteriori movente, sicut velle, intelligere, et hujusmodi : unde etiam ad hujusmodi operationes nomen motus transfertur, ut cum dicimus intelligere, motum esse intellectus ; et velle, motum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod æternitas non est communicabilis homini ita quod sit ejus mensura adæquata, vel alicujus quod in ipso est, ut probat ratio inducta. Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem ; ut sicut homo fit particeps divinæ operationis in videndo Deum, ita fiat particeps æternitatis, qua divina operatio mensuratur ; et sic ipsa ejus operatio dicitur vita æterna.

Ad quartum dicendum, quod vita æterna quæ a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem æternitatis non solum quantum ad defectum finis, per quem modum etiam damnatorum pœna æterna dicitur, sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis non solum in actu, quam etiam ævum excludit, sed etiam in potentia : quia sancti ex hoc quod Deo adhærebunt, stabilitatem ex divino munere consequentur, ut scilicet transmutari non possint ; quod Deus habet ex natura, ratione cujus est æternus.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XIX *De civit. Dei*, cap. xiii, col. 640, t. VII, pax omnium rerum est tranquillitas ordinis : ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine : tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit. Pax autem præcipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur : unde et tunc dicimus hominem pacem habere quando nihil est quod impediat ordinem suæ voluntatis in aliquid ; et similiter dicimus pacem esse in civitate, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis ; et secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus unamquamque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit. Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam : quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret ; unde etiam delectatio quæ perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. xiii ; et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quæ sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quæ possent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus ; ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugiunt beatitudinis impedimenta ; et hoc est eos naturaliter desiderare pacem.

Ad primum ergo dicendum, quod pax dicitur esse finis civitatis Dei, quasi propinquissima dispositio ad finem, quæ est simul cum ipso fine ; et non quasi ipsa sit per se finis.

Ad secundum dicendum similiter.

Ad tertium dicendum, quod pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut id sine quo finis haberi non potest.

Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cujus perfectio non potest esse nisi re perfecta existente ; motus autem est actus imperfecti ; et secundum hoc quies ad quam terminatur motus, est finis propinquior quam ipse motus ; et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod nomen regni a regendo est sumptum ; regere autem providentiæ actus est ; unde secundum hoc aliquis regnum habere dicitur quod alios sub sua providentia habet ; et ideo secundum hoc homines in regno Dei esse dicuntur, quod ejus providentiæ perfecte subduntur. Providentiæ autem est ordinare in finem. In finem autem ordinantur et ea quæ distant a fine, secundum quod perducuntur ad finem ; et ea quæ jam assecuta sunt finem, secundum quod in fine conservantur. Et cum regula providentiæ sit finis , illa perfecte providentiæ subsunt quæ jam in ipso fine collocantur ; et ideo in eis nihil potest esse ab ordine providentiæ alienum. In aliis autem quæ a fine distant, secundum hoc magis vel minus divinæ providentiæ subsunt, secundum quod magis et minus a fine elongatur : propinquissimi autem[1] sunt fini qui sunt in via ad finem. Via autem perveniendi ad finem est fides per dilectionem operans. Unde et regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur : quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur : quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt ; et sic ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur ; et hoc modo esse in regno Dei idem est quod esse in beatitudine. Nec differt, secundum hoc, regnum Dei a beatitudine, nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis a bono singulari uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo non subest providentiæ quasi ad finem ordinata, sed quia ad ipsam alia ordinantur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius sufficienter tangit ea quæ ad regnum exiguntur, prout significat multitudinem gubernatam a providentia ; ad cujus actum tria requiruntur ; scilicet finis, ordo ad finem, et regula ordinis : quæ quidem est duplex. Una in ordinante ; et hæc est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit ut rectitudo ordinis non deseratur ; et hæc regula est id quod causat ordinationem in finem, sive sit forma, vel virtus, vel aliquid hujusmodi ; et hoc appellat Dionysius ornatum. Quamvis autem hæc quatuor ad omnem creaturam possint pertinere, quia omnia a Deo sunt in finem ordinata secundum legem æternæ sapientiæ, et rebus omnibus sunt datæ virtutes quibus in finem tendant ; specialiter tamen ad rationales creaturas pertinent, quæ ad ipsum ultimum finem modo nobilissimo natæ sunt pervenire, et cognoscunt rationem ordinis et finis.

Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem et in præsidente, et in eo qui subest ; sed in præsidente sicut in perfectionis principio, qui suam rectitudinem aliis imponit ; in eo vero qui subest, tanquam in accipiente perfectionem ab alio. Sancti autem qui sunt in patria, hoc modo divinæ providentiæ subduntur, quia etiam ipsi providentes fiunt vel[2] sibi ipsis, vel etiam aliis secundum quod omnia alia erunt eis subjecta. Et ideo ad regnum Dei pertinent non solum ut existentes sub rege, sed etiam ut reges qui tamen erunt sub uno summo Rege ; et ideo dicitur Apocal. v, 10 : *Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.*

Ad quartum dicendum, quod ibi regnum Dei accipitur Ecclesia militans, et non triumphans.

ARTICULUS III.

Utrum omnes appetant beatitudinem[3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim vult quod ignorat, ut patet per Augustinum in lib. X *De Trinit.*, cap. I. etc., col. 971, t. VIII, et per Philosophum, qui dicit in III *De anima*, text. 49, et deinc., quod objectum voluntatis est appetibile apprehensum. Sed non omnes

[1] Parm. omittit : « autem. »
[2] Parm. omittit : « vel »

[3] 1-2, q. I, a. 7.

cognoscunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

2. Præterea, quicumque appetit beatitudinem, appetit illud quod est essentialiter ipsa beatitudo. Sed ipsa beatitudo est Dei visio, quam non omnes appetunt. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

3. Præterea, illud quod non potest apprehendi, non potest desiderari. Sed duo contraria esse simul, non cadit in apprehensione, ut patet IV *Metaph.*, text. 9. Ergo duo contraria esse [1] simul non possunt appeti. Sed aliqui appetunt ea quæ sunt beattitudini contraria, sicut illi qui appetunt peccata. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

4. Præterea, peccatum est, spreto incommutabili bono, rebus mutabilibus adhærere. Sed beatitudo est incommutabile bonum. Ergo qui peccat, eam spernit; et sic non omnes eam appetunt.

Sed contra est quod Boetius in III *De Consol.*, prosa II. *Pat. lat.* t. LXIII, col. 723, probat, quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas inserta est. Verum autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

Præterea, unicuique appetibilis est suus finis. Sed beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Ergo omnes homines beatitudinem appetunt.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis possit miseriam appetere. Omnis enim rationalis potentia ad opposita se habet. Sed voluntas est potentia rationalis. Ergo se habet ad opposita. Beatitudini autem opponitur miseria. Ergo si potest aliquis appetere beatitudinem, potest etiam appetere miseriam.

2. Præterea, si non potest aliquis velle miseriam, impossibile est eum velle. Ergo necesse est eum non velle. Sed necessitas coactionem vel prohibitionem importat, ut Anselmus [2] dicit. Ergo voluntas cogi poterit; quod ejus repugnat libertati.

3. Præterea, sicut beatitudo est ab omnibus appetibilis, ita et esse. Sed quidam volunt non esse, ut patet de his qui seipsos interficiunt. Ergo et quidam possunt velle miseriam.

4. Præterea, voluntas est de fine, ut dicitur III *Ethic.*, cap. IV. Sed finis est bonum, vel apparens bonum, ut dicitur II *Phys.*, text. 31. Ergo tam bonum quam apparens bonum potest desiderari. Sed illud quod est malum, potest esse apparens bonum. Ergo miseria quantumcumque sit mala aliquis eam velle poterit.

Sed contra est quod Augustinus in lib. I *De lib. arb.*, cap. XIV, col. 1237, t. I, ostendit quod nullus homo potest velle esse miser.

Præterea, sicut se habet intellectus ad primum intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile. Sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis, quod est affirmationem et negationem non esse simul veram, ut probatur. IV *Metaph.*, text. IX. Ergo voluntas non potest assentire miseriæ, quæ est contrarium sui primi appetibilis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nullus appetendo beatitudinem mereatur. Naturalibus enim non meremur. Sed appetitus beatitudinis est homini naturalis; alias non esset omnibus communis. Ergo nullus apppetendo beatitudinem meretur.

2. Præterea, cum meritum et demeritum sint circa idem, nullus meretur in eo quod vitare non potest, sicut nec peccat, ut dicit Augustinus, lib. I *Retract.*, cap. IX, § 3, col. 596, t. I. Sed homo non potest non appetere beatitudinem. Ergo nullus appetendo meretur.

3. Præterea, nullus potest ex propriis viribus mereri vitam æternam, sicut Pelagius dicebat. Sed homo ex propriis viribus beatitudinem appetere potest. Ergo appetendo beatitudinem non meretur.

Sed contra, eodem modo aliquis desiderat beatitudinem et Deum. Si ergo nullus desiderando beatitudinem meretur, nullus desiderando Deum merebitur; quod est absurdum.

Præterea, caritas est principium merendi. Sed caritas principaliter respicit finem. Ergo ex motu voluntatis in ultimum finem maxime meremur; ita in appetendo beatitudinem.

[1] Parm. omittit : « duo » et « esse. »

[2] Non Anselmus, sed Eadmerus in lib. *De similitudinibus Anselmi*, cap. LIII, *Pat. lat.* t. CLIX, col. 631.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non omne quod aliquis vult, propter beatitudinem velit. Nullus enim delectationem propter aliquid vult, ut dicitur VII *Ethic.*, cap. XII. Delectatio autem non est ipsa beatitudo, ut ex supra dictis patet. Ergo non quidquid aliquis vult, propter beatitudinem vult.

2. Præterea, id quod potest propter beatitudinem desiderari est ad beatitudinem [1] ordinabile. Sed multi volunt aliqua quæ non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea avertunt, sicut est de peccatoribus. Non ergo omne quod aliquis vult, propter beatitudinem vult.

3. Præterea, illud quod in se nullam speciem boni habet, non potest ad beatitudinem desiderari. Sed quandoque desideratur aliquid quod nullam speciem boni habet, sicut patet per Augustinum in lib. II *Confess.*, cap. IV et VI, col. 678, t. I, ubi dicit : « Id furatus sum quod mihi abundabat, et multo melius ; nec ea re volebam frui quam furto appetebam ; sed ipso furto et peccato.... et ita quæro quid me in furto delectaverit; et ecce species nulla est. » Ergo aliquid desideratur non propter beatitudinem.

4. Præterea, mors nullo modo ad beatitudinem potest ordinari, nisi forte sub spe vitæ consequendæ post mortem : quia beatitudo non nisi viventis est. Sed quidam seipsos mortem pati voluerunt vel a seipsis, vel ab aliis, sub nulla spe futuræ vitæ. Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult.

5. Præterea, ex hoc hominis voluntas recta indicatur quod in rectum finem ordinatur. Si ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur, omnis voluntas hominis est recta : quod falsum est.

6. Præterea, propter quod aliquis vult aliquid actu, oportet actu esse cogitatum. Si ergo quidquid vult propter beatitudinem vult, in omni desiderio oportebit beatitudinem actu esse cogitatam; quod apparet esse falsum. Ergo idem quod prius.

Sed contra, in eo quod propter se desideratur, et nunquam propter aliud, stat motus desiderii. Sed illud in quo stat motus desiderii, est ultimus finis. Si ergo aliud quam beatitudo sit desideratum propter se, et nunquam propter aliquid aliud; aliud quam beatitudo erit ultimus finis; quod esse non potest. Ergo omne aliud desideratum, vel mediate vel immediate ad beatitudinis desiderium refertur.

Præterea, Dionysius, XI cap. *De div. nomin.*, col. 947, t. I, dicit, quod pacem omnia desiderant, et quod propter eam agunt quæcumque agunt. Sed pax ordinatur in beatitudinem, ut ex dictis patet. Ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore; sicut patet cum anima movet manum et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis; quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundo motoribus est præter naturam eorum; et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa : sed in motibus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est eis connaturalis [2]; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis; et ideo dicitur, Sap. VIII, quia Deus omnia suaviter disponit : quia unaquæque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptæ. Et quia omnia procedunt a Deo inquantum bonus est, ut dicit Augustinus, lib. I *De doct. christ.*, c. XXXII, col. 32, t. III, et Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, col. 694, t. I; ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quædam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Hæc autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet

[1] Al. : « propter beatitudinem. »

[2] Parm : « causa naturalis. »

imperfecta. Illæ enim creaturæ quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illæ creaturæ quæ ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quæ Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem : in qua assecutione beatitudo eorum consistit, ut ex dictis patet. Et ideo sicut quælibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quælibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut visibile est duplex : scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo : ita etiam appetibile, quod est objectum voluntatis, dupliciter accipi potest; per se, et per accidens. Per se objectum voluntatis est hoc vel illud bonum. Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se objectum voluntatis; ita et summum bonum est ultimus voluntatis finis, per se loquendo : sed hoc vel illud bonum ponitur ut ultimus voluntatis finis et principale ejus objectum quasi per accidens. Beatitudo ergo quantum ad id quod in ipsa est per se voluntatis [1] principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad id quod accidit per se objecto, non est nota. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem vel divitias, virtutem, vel quidquid hujusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconveniens multos esse errores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem : quia beatitudo, inquantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliqui appetant ea quæ sunt contraria beatitudini secundum rei veritatem; tamen secundum suam æstimationem non sunt contraria, sed perducentia ad eam.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat inhærendo bonis mutabilibus sicut fini, accipit ipsas res mutabiles quasi principale appetibile et perfectum bonum; et ideo eis inhærendo beatitudinem appetit. Sicut enim non sequitur quod aliquis appetendo beatitudinem appetat id quod secundum rei veritatem est beatitudo; ita etiam non sequitur quod aliquis spernendo id quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat : sicut non sequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, quamvis homo sit albus.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod operatio causæ secundæ semper fundatur super operatione causæ primæ, et præsupponit eam; et ideo oportet quod omnis operatio animæ procedat ex suppositione ejus quod inditum est animæ ex impressione primi agentis, Dei scilicet; et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his principiis quæ naturaliter cognoscit; et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde cum ex impressione primæ causæ, scilicet Dei, hoc animæ insit ut bonum velit; et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impossibile est quod contrarium ejus in appetitu illius cadat : et ideo nullus potest miseriam velle, vel malum, nisi per accidens; quod contingit dum appetit aliquod malum quod apprehendit ut bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quæ ei subsunt; et hæc sunt illa quæ per ipsam determinantur : non autem potest in opposita illorum quæ sunt ei ab alio determinata; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quæ ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quæ ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.

Ad secundum dicendum, quod coactio, cum violentiam importet, et prohibitio similiter, non pertinent ad illam necessitatem quæ naturam rei consequitur : quia omne violentum est contra naturam; et ideo cum naturaliter voluntas necessario

[1] Al. : « quod in ipsa est per voluntatis etc. »

feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipsa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid quod secundum se est appetibile, aliquo adjuncto appetibile non esse. Unde etiam esse, quod per se ab omnibus desideratur, et secundum se est bonum, aliquo adjuncto redditur malum et odibile, sicut esse in tristitia vel miseria; unde et per accidens non esse appetitur, non quidem inquantum privat esse, sed inquantum tollit illud malum quod esse odiosum reddebat. Carere autem malo bonum est; unde et qui appetit non esse, appetit illud ut bonum. Sed miseria nunquam potest accipi ut bonum, quia dicit rationem perfecti mali; et ideo nullus potest velle esse miser. Non esse autem non dicit ipsam rationem mali, sed id quod est malum; et ideo aliquo adjuncto, quod habet rationem boni, potest esse appetibile; sicut patet per Philosophum in IX *Ethic.*, cap. v, et per Hieronymum *Pat. lat.* t. XXIV, col. 807, in *Glossa Hierem.* xx, super illud : *Maledicta dies in qua natus sum.* Quod autem Augustinus dicit, quod nullus appetit non esse, intelligendum est per se loquendo.

Ad quartum dicendum, quod non potest æstimari quod albedo sit nigredo, quamvis possit æstimari quod id quod est album, ut homo, sit nigrum; et similiter potest æstimari ut id quod est bonum, sit malum : sed quod ipsa bonitas sit malitia, aut e converso, æstimari non potest. Et quia miseria implicat in se rationem mali, ideo non potest æstimari ut bona, et propter hoc non potest appeti.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod bonum, quod est objectum voluntatis, est in rebus, ut dicit Philosophus in VI *Metaph.*, text. viii; et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem prætermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriæ rationis; et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter quantumcumque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturæ, sed per discretionem rationis, quæ adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquod voluntarium non naturale, et sic potest ibi cadere ratio meriti vel demeriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam hoc modo quo est appetenda; et sic potest mereri vel demereri.

Ad tertium dicendum, quod ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens; sed habet hoc ex munere divinæ gratiæ, ut patet ii Corinth. v, 5 : *Qui efficit nos in hoc ipsum Deus;* idest, qui facit nos veram gloriam appetere, secundum *Glossam.*

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod secundum Philosophum in VII *Ethic.*, in ordine appetibilium hoc modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum, est causa eorum quæ sunt post, ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quæ sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanæ vitæ; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat : quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum est æstimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod æstimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem :

quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio est aliquid eorum quæ ad beatitudinem exiguntur, cum sit in beatitudine; et ideo appetitus ipse quo quis delectationem appetit, in beatitudinem ordinatur, inquantum ipsa delectatio est aliqua similitudo vel propinqua vel remota illius delectationis quæ beatitudinem perficit.

Ad secundum dicendum, quod aliquid ordinari ad beatitudinem per desiderium dupliciter contingit. Uno modo sicut quod quæritur ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat; sicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquam similitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur ut desideret illud in quo ejus aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit; et hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, et ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus II *Confession.* cap. VI, col. 680, t. I, sic dicens : « Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus : ambitio quid nisi honorem quærit, et gloriam, cum tu sis præ cunctis honorandus ; » et similiter inducit in aliis vitiis.

Ad tertium dicendum, quod in illo furto, ut Augustinus, ibidem, dicit, erat aliquid speciem boni habens, hoc scilicet, facere aliquid contra legem, in quo quædam libertatis umbra apparet; unde dicit : « Quid ergo in illo furto dilexi, et in quo Deum meum vitiose atque perverse imitatus sum? » et solvit dicens : « An [1] libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut libertatem [2] captivus imitarer, faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiæ similitudine? »

Ad quartum dicendum, quod aliqui sine spe futuræ vitæ morti se exponunt dupliciter. Uno modo propter operationem virtutis ; sicut illi qui ut salvarent patriam, vel aliqua inhonesta vitarent, mortem sustinere præelegerunt; et hoc quidem in beatitudinem ordinabant secundum eorum æstimationem, non consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam : quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis desideratum maxime, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo propter tædium miseriæ quod sustinebant, quam se per mortem vitare æstimabant. Vitare autem miseriam et appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem ordinabatur [3].

Ad quintum dicendum, quod ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus ; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum ; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quæritur ubi non est, ut ex dictis patet ; et si quæratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum ; sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem.

Ad sextum dicendum, quod sic in intelligibilibus non oportet ut in omnibus consequentibus [4] demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediantur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quæ per prima principia fidem habent ; ita etiam quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen opor tet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur : sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quam ante.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore

[1] Al. : « aut. »
[2] Augustini textus : « ut mancam libertatem. »
[3] Al. : « ordinatur. »
[4] Al. : « contrahentibus. »

separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

2. Præterea, virtus unita magis est potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus magis est unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; et ita perfectius beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi, ut patet ex supra dictis. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit major post resurrectionem.

4. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus; et infinitum cum finito aliquo non sunt majus quam ipsum infinitum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resumptionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quod est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quam ante.

Sed contra est quod Apoc. VI, super
* Subtus. illud. *Vidi subter* * *altare animas interfectorum etc.*, dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 722: « Modo animæ sanctorum sunt existentes » sub « idest in minori dignitate quam sint futuræ. » Ergo major erit eorum beatitudo post mortem.

Præterea, sicut bonis redditur beatitudo pro præmio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post corporis resumptionem erit major quam ante; quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporis quam ante.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo ab omnibus æqualiter participabitur. Quia, Matth. xx, dicitur, quod omnes accipient singulos denarios. Denarius autem significat aliquid quod omnes communiter habebunt. Hoc autem non erit nisi beatitudo. Ergo tantum de beatitudine habebit unus quantum alius.

2. Præterea, ultra ultimum nihil est. Sed beatitudo est ultimum eorum quæ ab hominibus desiderari possunt. Ergo ultra beatitudinem alicujus hominis in nullo homine potest esse aliquid quasi beatitudinem alterius hominis excedens; et sic idem quod prius.

3. Præterea, sicut cuilibet appetibile est bonum, ita et magis bonum. Si ergo aliquis esset beatior minus beato, esset appetibilis beatitudo magis beati secundum rectum appetitum : nec eam haberet. Ergo non esset beatus, quia, ut in *Littera* dicitur, « beatus non dicitur nisi qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult. »

Sed contra, I Corinth. xv, 41 : *Stella a stella differt in claritate; sic* erit *et resurrectio mortuorum.* Ergo unus resurgentium majorem gloriam habebit quam alius.

Præterea, præmium debet respondere merito. Sed quidam sunt excellentioris meriti aliis. Ergo cum beatitudo sit virtutis præmium, videtur quod majorem beatitudinem habebunt.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod hujusmodi beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem præmii. Sed mansio nihil significat quod ad præmium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Præterea, mansio locum significare videtur. Sed locus quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio; et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non possunt.

3. Præterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio. et in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distingui.

Sed contra est quod dicitur Joan. XIV, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* quod Augustinus, tract. LXVII, § 2, col. 1812, t. III, exponit de variis dignitatibus præmiorum.

Præterea, in qualibet civitate est ordinata mansionum distinctio. Sed cælestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. XXI. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod diversæ mansiones non distinguantur penes diversos gradus caritatis. Quia Matth. xxv, 15, dicitur : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Propria autem uniuscujusque virtus est vis naturalis. Ergo et dona gratiæ et gloriæ distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea, in Psalm. xxi, 13. *reddes unicuique secundum* * *opera sua.* Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguentur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem caritatis.

* *Juxta.*

3. Præterea, præmium debetur actui, et non habitui ; unde fortissimi non coronatur, sed agonizantes, ut patet I *Ethicor.*, cap. ix ; et II ad Timoth. ii, 5 : *Non* ** *coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Sed beatitudo est præmium. Ergo diversi gradus beatitudinis non erunt secundum diversos gradus caritatis.

** *Qui certat in agone non coronatur, nisi legitime certaverit.*

Sed contra est, quia quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beatior. Sed secundum modum caritatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam caritatis erit et diversitas beatitudinis.

Præterea, sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem caritatem.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est ; quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore ; augebitur et etiam ipsius animæ beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animæ ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile ; alio modo secundum quod est in eo [1] aliquid repugnans animæ in suis operibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animæ aliquam perfectionem ; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto ; unde et totum se habet ad partes sicut forma ad materiam ; unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animæ perfectionem ; et ideo dicitur, quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap. ix, 15. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod actioni animæ [2] resistit ; simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari ; unde et operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior quam operatio animæ separatæ. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui, ut supra [3] dictum est. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resumptionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta ; ita postquam conjuncta fuerit corpore glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem et ideo anima separata naturaliter appeti corporis conjunctionem : et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quæ in Deum fertur, est minus intensa ; et hoc est quod dicit [4] Augustinus in l. XII *super Gen. ad litt.* c. xxxv, col. 483, t. III, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius. Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similius : sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus

[1] Al. : « in uno. »
[2] Al. : « actio in anima. »
[3] Dist. xliv.

[4] Cod. « Hieronymus. » Error autem ex *Littera* provenit, in qua prædicta, sine auctoris expressione, quibusdam Hieronymi verbis connectuntur.

quæ de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam a materia separata; quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior; et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in I *Ethic.*, cap. x, quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus : quia infinitum et finitum sunt duo, cum finitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus; unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad gaudii [1] intensionem quod est de Deo, in quantum cooperabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur X *Ethic.*, cap. IV.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione consistat, gradus beatitudinis est attendendus secundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas consistit, ex duobus pensatur : scilicet ex parte operantis, et ex parte objecti. Unde Philosophus dicit in X *Ethic.*, ubi sup., quod perfectissima operatio est quæ est altissimæ potentiæ nobilissimo habitu perfectæ, quod est ex parte operantis, et respectu nobilissimi objecti. Objectum autem operationis in qua beatitudo consistit, est omnino unum et idem; scilicet divina essentia, ex cujus visione omnes erunt beati; unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine, sed ex parte operantium operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta : quia secundum quod habitus perficiens ad operationem prædictam, scilicet lumen gloriæ, erit perfectior in uno quam in alio, secundum hoc operatio erit perfectior, et delectatio major; et secundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte objecti ipsius beatitudinis, quia Deus essentiam suam omnibus ostendet; sed unusquisque eam aspiciet secundum modum suum.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis est subtilissimus corporum specie, et tamen unus ignis altero subtilior esse potest; ita beatitudo secundum suam speciem considerata est ultimum omnium desiderabilium humanorum; unde nihil prohibet unius beatitudinem esse perfectiorem beatitudine alterius. Cujuslibet autem beatitudo secundum hoc ultima est, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non sit ultima tamquam existens in ultimo perfectionis gradu.

Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta caritas; unde quilibet ibi plus diliget Deum quam seipsum; et ideo magis volet id quod est convenientius Deo, quam id quod esset melius ei; et ideo magis volet divinam justitiam salvari in hoc quod ipse minus habeat, quod est Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod esset sibi melius.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, quia motus localis prior est omnium aliorum motuum, ideo secundum Philosophum, VIII *Physic.*, text. 55, et deinceps, nomen motus et distantiæ et omnium hujusmodi derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquod pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur; et ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem; et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actum appetitus et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus, dicitur mansio vel collocatio in fine; et ideo diversi modi consequendi finem ultimum diversæ mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti; et pluralitas mansionum respon-

[1] Parm. omittit : « gaudii intensionem quod est de Deo, in quantum cooperabitur ad. »

deat differentiæ quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unumquodque pertingit propinquius secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentias levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, ut ex dictis patet; et sic per consequens importat rationem præmii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur diversæ mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem; et ideo in purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex; scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quæ erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriæ; quæ quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciorem divinæ claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinæ visionis. Secundo vero modo distinguuntur secundum caritatem viæ. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quæ habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; et sic caritas viæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non solum accipitur pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ et gloriæ percipiendæ: sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam; et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriæ reddatur, nisi inquantum sunt caritate informata; et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeatur præmium; est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideo secundum ejus diversitatem præmia distinguuntur; quamvis ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari non respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de visione Dei; et circa hoc quæruntur septem: 1° utrum sancti videbunt Deum per essentiam: 2° utrum possint [1] Deum videre oculo corporali; 3° utrum videndo Deum comprehendant ipsum; 4° utrum videntium Deum per essentiam alter altero perfectius videat; 5° utrum videntes divinam essentiam necesse sit omnia videre quæ Deus videt; 6° utrum ad videndum Deum per essentiam aliqua creatura ex puris naturalibus possit pertingere; 7° utrum in statu viæ possit aliquis Deum per essentiam videre.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia Joan. I, 18: *Deum nemo vidit unquam;* et exponit Chrysostomus, *Hom.* XV *in Joan.*, *Pat. græc. lat.* t. LIX, col. 97, 98,

[1] Quidam codd. hæc addunt: « post resurrectionem. »

[2] I p. *Summ. theol.*, q. XII.

quod nec « ipsæ cœlestes essentiæ, ipsa dico Cherubim et Seraphim, ipsum ut est unquam videre potuerunt [1]. « Sed hominibus non promittitur nisi æqualitas Angelorum; Matth. XXII, 30 : *Erunt sicut Angeli Dei in cœlo.* Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, Dionysius sic argumentatur in I cap. *De div. nom.*, col. 586. t. I. Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum ; et sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super cognitionem.

3. Præterea, Dionysius in I cap. *De mystica theologia*, col. 998, t. I, ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est inquantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Præterea, Dionysius in *Ep.* I *ad Cajum monachum*, col. 1066, t. I, dicit, quod « superpositæ Dei tenebræ » quas abundantiam lucis appellat, « cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni ; et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum videre per essentiam.

5. Præterea, sicut dicit Dionysius in *Epist.* V *ad Dorotheum*, col. 1074, t. I, « invisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatem. » Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

6. Præterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem aliquam inter intellectum et intelligibile, visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non potest pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Præterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster potest pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Præterea, quandoque intellectus aliquid intelligit in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum determinatæ, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia : quia formæ et formati oportet esse unum esse ; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et esse. Oportet ergo quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in inintellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit aliquid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectus, non et visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus vel intelligentia. Sed sicut dicit Avicenna in sua *Metaph.*, tract. III, cap. VIII, intelligentiam esse in intellectu nostro non est essentiam intelligentiæ esse in intellectu : quia sic scientia quam de intelligentiis habemus, esset substantia, et non accidens. Sed hoc est impressionem intelligentiæ esse in nostro intellectu. Ergo et Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur a nobis, nisi inquantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentiæ : quia cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo si ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi non dicitur videre album ; ita nec intellectus noster qui solum per hujus impressionem Deum intelligit, eum per essentiam videre poterit.

10. Præterea, in rebus separatis a materia idem est intelligens et quod intelli-

[1] Sensus est Chrysostomi.

gitur, ut patet in III *De anima*, text. 36. Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus Deum per essentiam videat.

11. Præterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus non potest videre quid est, sed solum quid non est, sicut dicit Dionysius, c. VII *De div. nom.*, § 3, col. 870, t. I et Damascenus, lib. I. *De fid. orth. Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 786. Ergo intellectus Deum [1] per essentiam videre non potest.

12. Præterea, omne infinitum, inquantum infinitum, est ignotum. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De videndo Deum*, c. VIII, col. 605, t. II : « Deus est natura invisibilis. » Sed ea quæ insunt in Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Præterea, omne quod alio modo est, et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est et alio modo videtur a sanctis in patria: est enim per modum suum: sed videbitur a sanctis secundum modum eorum. Ergo non videbitur a sanctis secundum id quod est, et sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus per medium videtur in patria, quod est lumen gloriæ, ut in Psal. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea, Deus in patria videtur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. XIII. Sed hominem quem videmus facie ad faciem, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

Sed contra est quod dicitur I Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc * in speculo et in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem.* Sed illud quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

* *Per speculum in ænigmate.*

Præterea, 1 Joan. III, 2 : *Cum apparuerit, similes et erimus, ei ** videbimus eum sicuti est.* Ergo videbimus Deum per essentiam.

** *Quoniam videbimus.*

Præterea, I Corinth. XV, super illud : *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, dicit *Glossa* : « Ubi scilicet in patria essentia Patris et Filii et Spiritus sancti videbitur ; quod solum mundis cordibus dabitur ; quæ est summa beatitudo. » Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

Præterea, Joan. XIV 21, dicitur : *Si quis * diligit me, diligetur a Patre meo ; et ego diligam illum, et manifestabo ei meipsum.* Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

* *Qui diligit... diligam eum.*

Præterea, Exod. XXXIII super illud : *Non videbit me homo et vivet*, Gregorius [2] improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest : quia aliud non est ejus claritas et ejus natura. Sed natura est ejus essentia. Ergo videtur per suam essentiam.

Præterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exod. XXXIII, *Ostende mihi faciem ** tuam* : et Joan. XIV, 8 : *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo sancti Deum per essentiam videbunt.

** *Gloriam tuam.*

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanæ vitæ esse visionem Dei ; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse ; et ideo circa hanc quæstionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos.

Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suæ *Ethicæ*: quamvis contrarium dixerit in lib. *De intellectu*, ut Commentator refert in III *De anima*, com. 36. Et similiter quidam theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire quod Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam, vel alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodam-

[1] Al. deest : « Deum. »

[2] In lib. XVIII *Mor.*, c. ult., § 90, col. 93, t. 2 ; sed § 89 locum prædictum Exodi refert.

modo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata; unde et Chrysostomus dicit *Homil.* XV in *Joan. Pat. græc. lat.* t. LIX, col. 98 : « Quomodo enim creabile videt increabile[1] ? » Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non solum respectu visionis divinæ, sed respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio omnino stare non potest. Primo, quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicæ, ut Augustinus dicit in lib. *De videndo Deum.* Secundo, quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis inquantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile ; si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus; et cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur ut aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus ; quod est absurdum secundum nos, et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum.

Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quæcumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiæ separatæ; et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut materia specie non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantibus; ita forma intellecta hominis non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus ; et ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginationis remanet quidditas intellecta, quæ est una et eadem apud diversos intelligentes ; et hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ. Et ideo, quando intellectus noster pervenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque, intelligit per hoc quidditatem substantiæ separatæ, quæ est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligentibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam, intelliget quidditatem substantiæ separatæ, quæ est talis dispositionis, eo quod substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes non habentes quidditates : quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit in *Metaph.* tract. III, cap. VIII. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo illam quidditatem[2] intellectus natus est abstrahere ; et ita, cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata. Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo, quia quidditas substantiæ materialis quam intellectus abstrahit, non est unius rationis cum quidditatibus separatarum substantiarum : et ita, per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem substantiæ separatæ, et præcipue divinam essentiam, quæ maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo, quia dato quod esset unius rationis, tamen cognita quidditate rei compositæ, non cognosceretur quidditas separatæ substantiæ, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia: hæc autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum inquantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiæ naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam vel

[1] « Ἡ γὰρ κτιστὴ φύσις ἅπασα πῶς καὶ ἰδεῖν δυνήσεται τὸν ἄκτιστον. »

[2] Parm. omittit : « quidditatem. »

quidditatem substantiæ separatæ ; sed est est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua *Metaph.*, scilicet quod substantiæ separatæ intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quæ sunt quædam ipsarum [1] similitudines non abstractæ ab eis, quia ipsamet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quærimus. Constat enim quod omne quod omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis : et ideo similitudo divinæ essentiæ impressa ab ipso in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a receptione perfecta divinæ similitudinis. Defectus autem perfectæ similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eamdem rationem speciei, sed non secundum eumdem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui habet parum de albedine, ad illum qui habet multum. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantum ad eamdem rationem generis ; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis pertingit, sed solum secundum analogiam ; sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens similitudo quæ est in creatura recepta respectu divinæ essentiæ. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suæ speciei, quamvis non secundum eumdem modum essendi : quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicetur videre albinem; et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique. Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest [2] Deus intelligit ita quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt quod ipsa eseentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quærimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in III *De anima*. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur. Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam : quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam : quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali ; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formæ ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam; et ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa essentia divina inhabitans, licet non [3] per eumdem modum, essentia divina se habebit ad in

[1] Parm. : « eorum. »
[2] Al. : « sic » et deest : « ita. »
[3] Al. deest : « non. »

tellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus : sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ, et fieri quo est ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intellectus [1] intelligit. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in IX *Metaph.*, text. 20; hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omnibus proprietatibus materiæ; et ideo, cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hoc erit visio beatificans; et ideo Magister dicit [2] quod unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unietur a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in lib. *De videndo Deum*, cap. v, col. 601, t. II. Uno modo ut excludatur visio corporalis, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua, ut dicetur. Alio modo ut excludatur visio intellectualis Dei per essentiam ab his qui in ista mortali carne vivunt. Tertio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato; et sic intelligit Chrysostomus; unde subdit, col. 359 : « Notitiam hujus dicit Evangelista certissimam; et comprehensionem tantam quantam habet Pater de Filio; » et hic est Evangelistæ intellectus; unde subdit : « Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit; » per comprehensivam visionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia quæ habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua qua cognoscit, est super omnem cognitionem : unde quæ est proportio cognitionis nostræ ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinæ ad suam essentiam. Ad cognitionem autem duo concurrunt; et cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur : quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quæ est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus; quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortem, acutius videt; et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus, in l. *De vid. Deum*, c. vii, etc. col. 604, t. II, Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit : quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinæ essentiæ; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viæ quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; sic ei quasi ignoto conjungimur. Sed in patria id ipsum per formam quæ est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum, quod Deus est lux, ut dicitur I Joan. i. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato; et quia essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit, quod tenebræ di-

[1] Parm. : « qua intelligitur. »

[2] Lib. II, dist. i.

vinæ operiuntur omni lumini, quia scilicet essentia divina, quam tenebras vocat, propter claritatis excessum manet non demonstrata per impressionem intellectus nostri; et per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni; et ita quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hic non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis omnem formam qua nunc intellectus formatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quæ erit quasi forma intellectus nostri in patria; et ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus; potest tamen esse inter ea proportionalitas quæ est similitudo proportionum; sicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum; quia oportet virtutem cognoscentis adæquari cognoscibilitati rei cognitæ; æqualitas autem proportio quædam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso, sicut cum ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur; et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, et e converso. Vel dicendum, quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adæquationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud; et per hunc modum dicimus, quod materia debet esse proportionata ad formam; et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam; non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem; et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale; sed intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale; et hæc similitudo requiritur ad cognitionem, non autem prima; quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse; sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce; mellis enim rubedo magis convenit cum felle inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum felle.

Ad octavum dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quæ intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi, ut supra dictum est.

Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennæ quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur; nisi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitunum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia quamvis plus distet secundum proprietatem naturæ suæ ab intellectu nostro quam substantia Angeli; tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quod videbitur, erit in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quod substantia separata a materia intelligit se et intelligit alia: et utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantiæ separatæ sit per seipsam intelligibilis in actu, eo quod est a materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino idem est intelligens et intellectum. Non enim intelligit se per aliquam intentionem

abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales; et hic videtur esse intellectus Philosophi in III *De anima*, ut patet per Commentatorem ibidem. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in VI *De naturalibus;* quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis; unde etiam Commentator in III *De anima*, com. 5, comparat intellectum possibilem quantum ad hoc materiæ primæ. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum, fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa essentia comparatur ad ipsum quasi perfectio et forma.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illæ et omnes similes sunt intelligendæ de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum, inquantum est hujusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei; unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in III *Physic.,* text. 72. Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiæ terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam; unde infinitum hoc modo de se maxime est cognoscibile; et hoc modo infinitus est Deus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua nunquam videbitur : quod patet ex hoc quod præmittitur : « Sicut enim videntur visibilia ista quæ nominantur, Deum nemo vidit unquam nec videre potest; et est natura invisibilis sicut et incorruptibilis. Sicut autem secundum suam naturam est maxime ens; ita et secundum se est maxime intelligibilis; sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro; unde quod videatur postquam visus non fuit a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad quartumdecimum dicendum, quod Deus in patria videbitur a sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim a sanctis Deus habere illud modum quem habet; sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta efficacia divinæ essentiæ ad hoc quod intelligatur.

Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo videtur; et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quæ in speculo repræsentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriæ non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo; nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit qua intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet; sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi essentiæ increatæ modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad sextumdecimum dicendum, quod creaturæ corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod in eis est conjungibile visui, ei conjungitur : non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis ; et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui conjungitur; sed Deus per essentiam conjungibilis est intellectui; unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et hæc visio immediata dicitur visio faciei. Et præterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe.

Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet; et propter hoc non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris erit virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum videbit: Job XLII, 5 : *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Ergo multo fortius oculus glorificatus Deum per essentiam videre poterit.

2. Præterea, Job XIX, 26 : *In carne mea videbo Deum* Salvatorem *meum*. Ergo videtur quod corporalibus oculis Deus in patria videbitur.

3. Præterea, Augustinus, XXII *De civ. Dei*, cap. XXIX, § 3, col. 799, t. VII, loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit : « Vis præpollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ, quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora; sed ut videant et incorporalia. » Quæcumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Præterea, quæ est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia [2] videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia, et sic idem quod prius.

5. Præterea, Gregorius in V *Moral.*, cap. XXXIV, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 713, super illud Job IV : *Stetit quidam cujus non cognoscebam* * *vultum etc.*, sic dicit : « Homo qui si præceptum servare voluisset, etiam carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando et mente carnalis. » Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, solum ea cogitat quæ ad animum per corporum imagines trahit. Ergo etiam quando carne spiritualis erit, quod post resurrectionem sanctis promittitur, etiam carne spiritualia videre poterit; et sic idem quod prius.

* *Agnoscebam.*

6. Præterea, homo solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea, sicut Deus est præsens per essentiam suam in intellectu, ita etiam erit præsens in sensu, quia erit omnia in omnibus, ut dicitur I Cor. XV, 28. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungitur, ut supra dictum est. Ergo poterit etiam a sensu videri.

Sed contra est quod Ambrosius dicit *Super Lucam*, cap. I, § 27, *Pat. lat.* t. XV, col. 544 : « Nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur. » Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Præterea, Hieronymus dicit, cap. VI *In Isai.*, *Pat. lat.* t. XXIV, col. 93 : « Non solum Deitatem Patris, sed nec Filii nec Spiritus sancti, oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur : Beati mundo corde etc. »

Præterea, idem Hieronymus dicit: « Res incorporales corporalibus oculis non videntur. » Sed Deus est maxime incorporalis. Ergo etc.

Præterea, Augustinus in lib. *De videndo Deum*, cap. XI, § 28, col. 609, t. II, dicit : « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicuti ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur. » Vita autem Angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo etc.

Præterea, secundum hoc modo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspicere potest, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.* lib. III, cap. XX, col. 292, t. III. Sed homo est ad imaginem non secundum carnem, sed secundum mentem. Ergo mente, et non carne, Deum videbit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui inquantum est sensus, aut huic sensui inquantum est

[1] 1 p. *Summ. theol.*, q. XII, a. III.

[2] Sic cod. — Parm. : « corporaliter. »

hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium ; sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus, inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter ; cum omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis ; et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem ; et ideo magnitudo, et omnia consequentia, ut motus et quies et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia per se tantum. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus ; sed conjungitur his quæ per se sensui inferunt passionem ; sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus, et alia hujusmodi : quæ per se cognoscuntur in universali intellectu ; in particulari autem a [1] virtute cogitativa in homine, æstimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva, cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit ; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre, etiam per accidens. Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo alio sensu sentiri, sicut per se visibile, nec hic nec in patria ; quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui inquantum est sensus, non erit sensus ; et similiter si a visu removeatur id quod est visus inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem ; et visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem ; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi sensus diceretur æquivoce. Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se ; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex una parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et præcipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et ex parte alia intellectus tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita : quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit eum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, ponit Augustinus in fine *De civ. Dei*, lib. IIXX, cap. XXIX, § 6, col. 800, t. VII, ut patet verba ejus intuenti ; dicit enim sic : « Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cœli novi vel terræ, ut Deum ubique præsentem et universa corpora gubernantem clarissima perspicuitate videamus ; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. »

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit Apostolus Ephes. I, 18 : *Illuminatos* habere *oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non intelligitur quod per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione ; quod patet ex hoc quod præmittitur : « Longe itaque alterius potentiæ erunt, si per eos videbitur incorporea illa natura ; » et postea subdit : « Vis itaque etc., » et postmodum determinat, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia ; et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognitionis principium ; et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium ; in sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur ; et in intellectu nostro adhuc melius ; et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem ; non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognoscitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quæ sunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus, tamen cogitat ea

[1] Parm. : « in. »

immaterialiter : et similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter; unde non potest cognoscere illa quæ corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis inquantum est homo; et quia homo non habet quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima, corpus autem est de essentia hominis inquantum est perfectum per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animæ, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quæ [1] dicta sunt. Quædam tamen beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et præcipue in corpore Christi.

Ad septimum dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus incorporalium; et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus incorporalia.

ARTICULUS III.

Utrum sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant. I Corinth. IX, 24 : *Sic currite ut comprehendatis.* Cursus autem est ad præmium. Ergo comprehensio Dei est præmium virtutis, quod sanctis reddetur.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De videndo Deum*, cap. IX, col. 606, t. VII : « Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ipsius lateat videntem. » Sed si Deus videtur ab aliquo, nihil ipsius latet videntem : quia cum sit simplex, non potest esse quod aliquid ejus videatur, et aliquid lateat. Ergo Deus a quolibet ipsum vidente comprehenditur.

3. Præterea, omne quod totum et totaliter videtur, comprehenditur. Sed Deus a videntibus essentiam suam totus videtur, et totaliter; quia totus Deus non est nisi ejus essentia; quilibet etiam ejus modus est ejus essentia : nec potest essentia ejus videri, nisi ipse totus, et totaliter videatur. Ergo ab omnibus essentiam suam videntibus comprehenditur.

4. Præterea, sicut dicitur in III *De anima*, text. 15, intellectus eodem modo intelligit se et alia. Sed, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.*, quæst. XV, col. 14, t. VI, « omne quod se intelligit, comprehendit se. » Ergo omne quod intelligit aliud, comprehendit ipsum. Sed quilibet videns essentiam divinam, intelligit ipsam. Ergo comprehendit eam.

5. Præterea, omne illud de quo cognoscitur quid est, comprehenditur; quia hoc cognoscitur quasi per suam definitionem : comprehenditur autem cujus fines circumspici possunt, ut dicit Augustinus in lib. *De videndo Deum*, cap. IX, col. 606, t. II. Sed omne illud cujus essentia videtur, cognoscitur de eo quid est. Ergo quilibet essentiam Dei videns, comprehendit ipsum.

6. Præterea, quantitas actionis est secundum quantitatem formæ, quæ est actionis principium; secundum enim quantitatem caloris est quantitas calefactionis. Sed forma, quæ est cognitionis principium, est id quo cognoscens cognoscit. Ergo secundum modum ejus quo cognoscitur, est modus cognitionis. Sed illud quo cognoscitur Deus, non est aliud quam ejus essentia, ut dictum est supra; hæc autem infinita est. Ergo et visio infinita; ergo ea potest divina essentia comprehendi, quamvis sit infinita.

7. Præterea, si essentia divina non potest comprehendi, hoc non est nisi propter excessum claritatis ipsius. Sed excessus cognoscibilis impedit cognitionem, inquantum corrumpit potentiam cognoscitivam; quod accidit tantum in sensu, non autem in intellectu, ut patet ex hoc quod dicitur in III *De anima*, text. 7, quod qui intelligit maxima, non minus potest intelligere minima, sed magis; cujus contrarium in sensu accidit. Cum ergo divina essentia non videatur nisi per intellectum, ut dictum est; videtur quod excessus divinæ claritatis comprehensionem divinæ essentiæ non impediat.

8. Præterea, essentia divina comprehensibilis est ab aliquo intellectu; quia ipse Deus seipsum comprehendit. Si ergo ab intellectu humano non possit comprehendi, hoc erit propter defectum intellectus. Sed lumen gloriæ aufert om-

[1] Dist. XLIV, q. II, a. IV, in corp.

[2] I p. *Summ. theol.*, q. XII, a. VII.

nem defectum intellectus; cum etiam per gloriam auferatur omnis corporis defectus. Ergo illi qui in lumine gloriæ videbunt Deum comprehendent ipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De videndo Deum*, cap. VIII, col. 605. t. II : « Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec ipsa mente quisquam aliquando comprehendit. »

Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XV, col. 14, t. VI, « quod comprehendit se finitum est sibi. » Ergo quod comprehendit aliud, illud finitum est ei. Sed Deus non potest esse finitus alicui intellectui creato. Ergo nullus intellectus creatus potest Deum comprehendere.

Præterea, Damascenus dicit in I lib. *De fide orthod.*, cap. V, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 799 : « Quoniam incomprehensibilis est Dei substantia his qui divinæ credunt Scripturæ, non dubium est.

Præterea, omne quod comprehendit aliquid, vel est majus vel æquale illi. Sed intellectus creatus non potest esse major Deo, nec æqualis. Ergo non potest ipsum comprehendere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod comprehendere dicitur quasi simul prendere, id est capere; et ideo illud proprie comprehenditur quod simul capitur, id est cum omnibus quæ ejus sunt. Unde oportet quod omne comprehensum includatur in comprehendente ; includitur autem proprie contentum in continente ; et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte secundum quantitatem dimensivam, ut vinum in dolio ; ita dicitur contineri aliquid ab aliquo spiritualiter, quod substat virtuti ejus, et in nullo excedit ipsum, Et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivæ, et non excedit ipsam. Excessus autem omnis est secundum aliquam quantitatem. Secundum hanc autem quantitatem dicitur cognoscibile excedere potentiam cognoscitivam, secundum quam cognoscibile est ab ipsa. Sensibile autem cognoscitur et secundum quantitatem dimensivam, propter hoc quod sensus in cognoscendo utitur organo corporali, ratione cujus cognoscit sensibilia omnia quæ reducuntur ad quantitatem dimensivam; et secundum quantitatem virtualem, ut patet in sensibilibus propriis, quæ qualitates sunt ; et ideo etiam comprehensio sensus impeditur et propter excessum quantitatis dimensivæ, sicut impeditur ne comprehendat totam terram ; et propter excessum quantitatis virtualis, sicut impeditur ne comprehendat claritatem solis : quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum, quanta claritas solis quæ est cognoscibilis. Intelligibile autem non cognoscitur ab intellectu sub ratione quantitatis dimensivæ nisi per accidens, inquantum scilicet accipit a sensu; ex quo sequitur quod intelligat cum continuo; et secundum hoc intellectus impeditur a comprehensione intelligibilis propter excessum quantitatis; sicut impeditur a comprehensione lineæ vel numeri infiniti. Sed per se loquendo, intelligibile comparatur ad intellectum secundum rationem quantitatis virtualis, eo quod proprium objectum intellectus est « quid ; » et ideo in his quæ sunt separata a sensu, non impeditur comprehensio intellectus nisi per excessum quantitatis virtualis; et hoc est quando intelligibile plus est cognoscibile quam intellectu cognoscere possit vel cognoscat. Sicut ille qui scit hanc conclusionem, « Triangulus habet tres », per probabilem rationem, quia scilicet ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam : non quia partem ejus videat et partem non videat; sed quia modus quo cognoscit, deficit a modo quo est cognoscibilis per demonstrationem. Essentia autem divina est cognoscibilis per veritatem suam ; intellectus autem est cognoscitivus per lumen intellectuale quod est in ipso. Veritas autem divinæ essentiæ excedit lumen quodcumque intellectus creati ; et ideo impossibile est quod videat Deum ita perfecte sicut est visibilis; et ex hoc sequitur quod nullus intellectus creatus Deum comprehendere possit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de comprehensione gloriæ, qua scilicet fit ut anima capiat in se omne illud quod ad perfectionem gloriæ pertinet; et secundum hoc dicitur gloriam comprehendere, quamvis nunquam essentiam intellectu comprehendat. Vel comprehensio ibi dicitur ipsa perventio ad habendum Deum, secundum quod spei dicitur comprehensio succedere.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus duo ponit in definitione comprehensionis; quorum uno excluditur ex-

cessus cognoscibilis supra virtutem cognoscentis, quæ est secundum quantitatem dimensivam ; et quantum ad hoc dicit : « Quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem ; » alio autem excluditur excessus secundum quantitatem virtutis; et quantum ad hoc dicit : « Aut cujus fines circumspici possunt, » tunc enim fines rei circumspiciuntur quando videns pervenit ad finem visionis perfecte videndo.

Ad tertium dicendum, quod totam essentiam divinam sancti videbunt in patria, sed non totaliter ; non ita quod aliquis modus sit in Deo quem non videant, vel aliquis modus sit intellectus ipsorum qui non convertatur ad Deum; sed quia modus quo convertuntur ad Deum cognoscendum, non est æqualis modo quo Deus est cognoscibilis; et hæc inæqualitas ostenditur cum dicitur, quod divina essentia non totaliter videbitur; hoc enim adverbium totaliter neque dicit modum videntis absolute, neque modum absolute rei visæ ; sed modum videntis per comparationem ad rem visam : hoc enim adverbium determinat ipsam visionem, secundum quam comparatur videns ad visum.

Ad quartum dicendum, quod quando aliquid intelligit se, idem est modus cognoscentis et cogniti ; et ideo intelligit se, comprehendit se. Non est autem idem modus cognoscentis et cogniti quando intellectus intelligit aliud ; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; et ideo ille solus comprehendit quid est res, qui comprehendit essentiam; unde sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendent ipsam; ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendent; et ita [1] non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cujus essentia comprehenditur.

Ad sextum dicendum, quod actio non attribuitur formæ tantum, quæ est principium actionis, sed composito ; sicut calefactio calido, non calori tantum ; et ideo actionem oportet mensurare non solum secundum formam, quæ est principium actionis, sed etiam secundum subjectum formæ. Sed forma quæ non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subjecti, quia non habet esse nisi inquantum est actus talis subjecti ; et ideo mensura formæ est mensura compositi; sed forma quæ est per se subsistens, habet aliquem modum inquantum est res quædam, subsistens et quemdam modum, secundum quod est actus talis subjecti ; et hic modus accipitur secundum mensuram qua perfectibile pertingit ut perficiat tali forma; et ex hoc modo mensuratur actio. Essentia autem divina est per se subsistens ; et ideo visio quæ per eam fit in intellectu creato, non mensuratur secundum modum infinitum, qui est ipsius essentiæ secundum se, sed secundum modum quo intellectus pertingit ad hoc quod per ipsam perficiatur. Ad hoc autem pertingit, inquantum ei conjungitur per lumen gloriæ, quod est finitum ; et ideo finita est ex parte videntis.

Ad septimum dicendum, quod claritas Dei dicitur veritas suæ essentiæ, per quam cognoscibilis est, sicut sol per suam claritatem; et quamvis non impediat comprehensionem per corruptionem intellectus, impedit tamen ex ipso excessu ; quia non potest contingere quod intellectus creatus pertingat ad cognoscendum ita perfecte divinam essentiam sicut cognoscibilis est.

Ad octavum dicendum, quod gloria perficit naturam, et non destruit; et ideo imperfectionem, quæ est de ratione naturæ, lumen gloriæ non tollit sicut hoc quod est ex nihilo esse; ex hoc autem ipso intellectus creatus deficit a possibilitate comprehensionis; et ideo nec per lumen gloriæ ad comprehensionem pervenire potest.

ARTICULUS IV.

Utrum eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio videat perfectius [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio non videat perfectius. Quia ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Qq.*, quæst. XXXII, t. VI, eamdem rem non potest unus alio magis intelligere. Sed divina essentia non videbitur nisi per intellectum. Ergo unus alio non videbit plenius.

[1] Al. : « et statim. »

[2] 1 p. *Summ. theol.*, q. XII, a. VI.

2. Præterea, tanto aliquid perfectius videtur, quanto expressior similitudo rei visæ[1] fit in vidente. Sed non erit expressior similitudo qua Deus videatur in uno quam in alio eorum qui Deum per essentiam vident : quia eadem essentia est in omnibus. Ergo unus alio non melius videbit.

3. Præterea, ille melius videt a quo magis removentur impedimenta visionis. Sed in nullo remanebit aliquod visionis impedimentum. Ergo omnes æqualiter videbunt.

4. Præterea, omnes sancti videbunt Deum sicut est; I Joan. III. Sed non potest melius videri quam sit. Ergo unus alio non melius videbit.

5. Præterea, optimus modus cognoscendi Deum est quo videtur per essentiam. Sed optimo non potest esse malus. Ergo videntium Deum per essentiam unus alio melius non videt.

Sed contra, homines assumuntur ad sortes Angelorum. Sed superiores Angeli Deum clarius vident quam inferiores, ut patet per Dionysium in *Cœlest. hierar.*, cap. V, VIII, X, col. 195 etc., t. I. Ergo et hominum in gloria quidam aliis clarius videbunt.

Præterea, in visione Dei consistit essentialiter hominis beatitudo. Sed quidam aliis beatiores erunt, ut supra dictum est. Ergo quidam aliis clarius videbunt.

Præterea, in lumine gloriæ Deus a sanctis videtur, sicut dicitur in Psal. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Sed quidam aliis majori lumine replebuntur. *Sicut enim stella differt a stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum*, ut dicitur I Corinth. XV. Claritas autem corporis claritatem indicabit mentis. Ergo quidam clarius videbunt Deum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum principium actionis sit forma qua agitur, oportet ex parte ejus sumi actionis mensuram; aliter autem in formis subsistentibus quam in aliis formis, ut prius dictum est. In aliis enim formis est quantitas fortitudinis in actione secundum quantitatem ejus quod receptum est de forma in subjecto, ut de calore in calido; in formis autem subsistentibus, secundum quod subjectum subditur formæ magis vel minus. Potentia autem cognoscitiva subditur formæ qua cognoscit, secundum hoc quod habet virtutem cognoscendi. Illud enim quod facit visum potentem ad videndum est quod facit eum receptivum similitudinis coloris. Sicut autem intellectus possibilis per lumen naturale intellectus agentis fit cognoscitivus naturalium cognoscibilium, ita per lumen gloriæ superadditum fit visivus divinæ essentiæ ; unde secundum quantitatem recepti luminis accipitur modus quo substat intellectus noster essentiæ divinæ ut formæ intelligibili; et per consequens modus perfectionis in operatione, cujus talis forma est principium, scilicet in visione Dei per essentiam ; et ideo, cum quidam sancti aliis majori lumine gloriæ repleantur, quidam aliis clarius videbunt.

Ad primum ergo dicendum, quod unus alio non potest aliquid idem magis intelligere, si ly « magis » importat modum qui est ex parte intellecti. Non enim potest esse ut aliquis intelligat rem, nisi intelligendo rem habere illum modum quem habet; si enim alium modum rei attribuat, errat, et non intelligit; et sic intelligit Augustinus. Sed si ly « magis » dicat modum qui est ex parte intelligentis, sic unus alio melius potest intelligere, inquantum est limpidior ejus cognitio de uno et eodem cognoscibili.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in intellectu unius sancti non sit expressior similitudo Dei qua ipsum cognoscit, quam in alio, quia quilibet per essentiam suam Deum videt : tamen intellectus unius perfectius substat formæ qua intelligit, quam intellectus alterius; et ita unus alio perfectius intelligit.

Ad tertium dicendum, quod intensio secundum quam aliquid dicitur magis et minus, non solum causatur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum; sicut patet in intensione lucis corporalis; et sic etiam lumen spirituale intenditur in uno beatorum magis quam in alio per majorem assimilationem ad Deum, quamvis in nullo inveniatur aliquid contrarium illi lumini.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, omnes sancti videbunt Deum sicut est, ly « sicut » importat modum qui est ex parte visi, non qui sit ex parte videntis. Quilibet enim videbit Deum esse eo modo

[1] Parm. : « in se. »

quo est; sed tamen modus videndis non erit æqualis modo rei visæ, sed in infinitum distans; et ita modus unius videntis potest esse minus distans quam modus alterius.

Ad quintum dicendum, quod videre Deum per essentiam est perfectissimus modus cognoscendi Deum secundum genus; sed tamen in hoc genere potest majus et minus inveniri; sicut ignis est subtilissimus corporum specie; et tamen unus ignis alio subtilior invenitur.

ARTICULUS V.

Utrum sancti videntes Deum per essentiam omnia videant quæ Deus in seipso videt[1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quæ Deus in seipso videt. Quia, ut dicit Isidorus in lib. I *De summo bono*, cap. x, § 17, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 556: « Angeli in Verbi Dei omnia sciunt antequam fiant [2].» Sed sancti Angelis æquales erunt, ut patet Matth. xxii. Ergo et sancti videndo Deum omnia videbunt.

3. Præterea, Gregorius dicit [3]: « Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? » Loquitur autem de beatis qui vident Deum per essentiam. Ergo qui videt Deum per essentiam, omnia cognoscit.

3. Præterea, sicut dicitur in III *De anima*, text. 7, intellectus, cum intelligit maxima, magis intelligere potest et minima. Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime auget virtutem intellectus in intelligendo; ergo intellectus Deum videns, omnia intelligit.

4. Præterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi inquantum illud superat ipsum. Sed intellectum Deum videntem nulla creatura superat : quia, ut dicit Gregorius in II *Dial.* pca. xxxv, *Pat. lat.* t. LXVI, « animæ videnti Creatorem angusta fit omnis creatura. » Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscent.

5. Præterea, omnis potentia passiva quæ est non reducta ad actum, est imperfecta. Sed in possibili intellectu animæ humanæ est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia : quia intellectus possibilis est omnia fieri, ut dicitur in III *De anima*, text. 18. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus ; quod est absurdum.

6. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resultant. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resultant : quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Præterea, ut dicitur Prov., cap. x, 24, *Desiderium suum justis dabitur.* Sed sancti desiderant omnia scire : quia omnes homines natura scire desiderant, ut in princ. *Metaph.*: nec natura per gloriam aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoscant.

8. Præterea, ignorantia est quædam pœnalitas præsentis vitæ. Sed omnis pœnalitas a sanctis per gloriam auferetur. Ergo et omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

9. Præterea, beatitudo sanctorum per prius est in anima quam in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloriam ad similitudinem corporis Christi, ut patet Philipp. iii. Ergo et animæ perficientur ad similitudinem animæ Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt, ut in III libro [4] dictum est. Ergo et omnes animæ sanctorum omnia in Verbo.

10. Præterea, sicut sensus, ita et intellectus cognoscit omne illud in cujus similitudinem informatur. Sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem quam aliqua alia similitudo rei. Ergo cum in illa beata visione essentia divina fiat quasi forma intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum omnia videant.

11. Præterea, Commentator dicit in III *De anima*, com. 36, quod si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia. Sed divina essentia clarius repræsentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam cognoscit omnia.

12. Præterea, propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoscant, illuminantur de ignotis a superioribus. Sed post diem judicii Angelus non illuminabit Angelum : tunc enim omnis

[1] 1 p. *Summ. theol.*, q. xii, a. viii.

[2] « Angeli in verbo Dei cognoscunt omnia, antequam in re fiant. »

[3] Dial. iv, cap. xxxiii, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 376.

[4] Dist. xiv, q. i, a. ii, quæstiunc. 2.

prælatio cessabit, ut dicit Glossa *ord. Pat. lat.* t. CXIV, col, 547, I Corinth. xv, 24. Ergo inferiores Angeli tunc omnia scient; et eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra, sicut dicit Dionysius VIII cap. *Cœlest. hier.* col. 238, t. I, Angeli superiores inferiores a nescientia purgant. Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo Angelus videns essentiam divinam potest [1] aliqua nescire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo animæ videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Præterea, solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur Joan. III, 34. Sed Christo, inquantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod omnia in Verbo cognoscat; unde ibidem dicitur, quod Pater omnia dedit in manu ejus. Ergo nulli alii competit omnia cognoscere in Verbo nisi Christo.

Præterea, quanto aliquod principium perfectius cognoscitur tanto plures effectus ejus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent; et ita non omnes scient omnia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia quæ sunt vel erunt vel fuerunt; et hoc dicitur cognoscere notitia visionis, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi præsentia. Cognoscit insuper videndo essentiam suam, omnia quæ potest facere, quamvis nunquam fecerit vel facturus sit: alias non perfecte cognosceret potentiam suam: non enim potest cognosci potentia nisi sciantur potentiæ objecta; et hoc dicitur cognoscere notitia simplicis intelligentiæ. Impossibile est autem quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia videndo essentiam divinam, quæ Deus potest facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in ipso; sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt quam alius qui est ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiæ divinæ attendatur secundum ea in quæ potest; si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quæ Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo quæ est quantitas divinæ potentiæ in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam essentiam; quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem quæ Deus scit notitia visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit; in Verbo scilicet anima [2] Christi, ut [3] in III lib. dictum est.

Sed de aliis videntibus divinam essentiam est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quæ Deus videt scientia visionis. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt Angelos aliqua ignorare; quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre.

Et ideo alii dicunt, quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen vident omnia quæ Deus videt eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quod sciens causam, sciat omnes ejus effectus nisi causam comprehendat, quod non competit intellectui creato; et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur; et inde est quod de his potest unus alium instruere; et sic scientia Angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quæ ad præmium accidentale pertinent Sed ulterius non proficiet [4]: quia tunc erit ultimus status rerum, et in isto statu possibile erit quod omnes omnia cognoscent quæ Deus scientia visionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Isidorus quod sciunt Angeli in Verbo omnia antequam fiant, non potest referri ad illa quæ Deus scit scientia simplicis intelligentiæ tantum, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantum quæ Deus scit scientia visionis; de quibus etiam dicit, quod non omnes Angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfecte omnia cognoscunt. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates et habitudines ad res alias; et pos-

[1] Al. : « non potest. »
[2] Al. : « in anima. »
[3] Dist. XIV.
[4] Al. : « non perficiet. »

sibile est quod eadem re scita communiter a duobus, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat; unde et Dionysius dicit, cap. *Cœl. hier.* § 3, col. 218, t. I, quod inferiores Angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes; et ideo etiam Angeli qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia quæ in eis intelligi possunt, participent.

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ essentiæ, quæ est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt; sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiæ, sed secundum modum proprium, qui finitus est : unde non oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione prædicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscendum.

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum; sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio conjungibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque ex hoc quod species non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio; non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum; et tanto plurium quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis; si perfecta sit sua ultima perfectione, non dicitur imperfecta etiam si aliquæ dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur, sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiam si nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quod aliquid cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in V *Confes.*, cap. IV, col. 708, t. I : « Infelix homo qui scit omnia illa, » scilicet creaturas, « te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te tantum beatus. »

Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium; et sicut se ostendet cui vult, ita in se ostendet quæ vult: nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quod videatur vel non videatur. Unde dicendum, quod in speculo materiali tam res quam speculum videntur sub propria forma, quamvis speculum illud videatur per formam a re acceptam[1], lapis vero per formam propriam resultantem in re alia; et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causæ, et e converso; et ideo non oportet quod quicumque videt speculum æternum, videat omnia quæ in speculo resultant; non enim necesse est quod videns causam, videat omnem effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum, quod sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solum quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui; et eo habito omnia bona quodammodo habentur; ita ejus visio sufficit intellectui. Joan. XIV, 8 : *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta in privationem sonat; et sic pœna est : sic enim ignorantia est nescientia aliorum quæ sciri debent, vel quæ necesse est scire. Nullius autem eorum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia accipitur communiter pro omni nescientia; et sic Angeli et sancti in patria quædam ignorabunt; unde Dionysius dicit, *De cœl. hierar.*, cap VII, col. 206, t. I, quod Angeli a nescientia purgantur. Sic autem ignorantia non est pœnalitas, sed defectus quidam. Sic autem nec necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici, quod defectus est in Lino, quod non pervenit ad gloriam Petri.

[1] Parm. : « per formam receptam. »

Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum æqualitatem ; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non æqualiter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad æqualitatem ; et ita habebit scientiam sicut anima Christi, sed non tantam, scilicet ut sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium; et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili, sicut etiam potentia materiæ est proportionata potentiæ agentis naturalis ; ut omne quod est in potentia passiva materiæ vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis agentis : et ideo si intellectus agens fuerit forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quæ se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo intellectui nostro proportionata ; et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem judicii, quando gloria hominum et Angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quæ Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina ; sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora secundum gradum quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit : unde dicitur Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminat civitatem beatorum et lucerna ejus est Agnus; et similiter [1] alii superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis ; sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem ; et ideo dicitur Dan. XII, 3, quod *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ perpetuas æternitates.* Prælatio autem ordinis dicitur cessatura quantum ad ea quæ nunc circa nos per eorum ordinata ministeria [2] exercentur, ut patet etiam per *Glossam* ibidem.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre [3].

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre. Secundum enim multorum opinionem, Angeli in solis naturalibus creati sunt. Sed Angeli in principio suæ creationis viderunt res in Verbo, ut dicit Augustinus *Super Genes. ad litteram*, lib. II cap. VIII, col. 269, t. III ; et hoc dicitur eorum [4] cognitio matutina. Ergo aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre potest.

2. Præterea, boni Angeli et mali non communicant nisi in naturalibus. Sed Angeli mali vident Deum per essentiam ; quod patet ex hoc quod patet ex hoc quod habetur Job. I, 6 : *Cum assisterent * filii Dei, affuit inter eos etiam Satan* [5] Assistentes autem nominantur Angeli secundum Gregorium, lib. II *Moral.*, cap. III, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 356, 357, qui intima contemplatione perfruuntur. Ergo Angeli ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possunt.

* *Cum venissent filii... ut assisterent. inter etiam.*

3. Præterea, ille qui potest videre illud quod est minus intelligibile, potest videre illud quod est magis intelligibile, ut Commentator dicit in III *De anima*, comm. 7. Sed divina essentia est magis intelligibilis quam ista materialia ; quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea esse intelligibilia ; ipse autem Deus, cum omnino sit a materia immunis ; per seipsum est intelligibilis. Cum ergo nos videamus ex propriis naturalibus creaturas materiales, videtur multo fortius quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possimus ; et præcipue hoc videtur de Angelis.

4. Præterea, ut dicitur in III *De anima*, text. 3, « sicut habet se visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. »

[1] Al. : « quod similiter. » — Parm. : « Angeli. »
[2] Al. : « mysteria. »
[3] 1 p. *Summ. theol.*, q. XII, a. IV.
[4] Al. : « rerum. »
[5] Sensus est Gregorii.

Sed visus non impeditur a visione nisi aliquo quatuor modorum. Uno modo propter corruptionem visus, quando est aliqua macula in pupilla : quod non potest dici de intellectu angelico etiam in statu naturalium, quia sunt specula munda et clarissima, ut Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.*, § 22, col. 723, t. I. Alio modo propter absentiam visibilis : nec hoc potest dici in proposito, quia Deus est præsens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo ex hoc quod visibile non est visibile in actu, sicut colores in tenebris : non enim fiunt visibiles, actu nisi per lucem : quod etiam in proposito dici non potest, quia ipse Deus per seipsum visibilis est, cum sit lux intelligibilis, ut patet Joan. I. Quarto modo per excellentiam objecti, quod corrumpit sensum : nec hoc in proposito locum habet : excellentiæ enim intelligibilium non corrumpunt intellectum, sicut excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum, ut dicitur in III *De anima*, text. 7. Ergo nihil est quod impediat quin aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam.

5. Præterea, unumquodque cognoscitur per suam similitudinem. Sed Angelus secundum propriam naturam est expressa similitudo ipsius Dei, ut dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, § 22, col. 723, t. I, quod Angelus est « imago Dei; manifestatio occulti luminis, » scilicet divini. Ergo angelus per propriam naturam potest Deum per essentiam videre.

6. Præterea, in lib. *De causis*, prop. 10, dicitur, quod omnis intelligentia intelligit quod est supra se, inquantum est causatum ab eo. Sed quilibet intellectus creatus secundum naturam suam est causatus a Deo. Ergo secundum sua naturalia potest Deum per essentiam videre.

7. Præterea, ad immensitatem divinæ liberalitatis pertinet ut creaturæ communicet omne id cujus ipsa est capax. Sed createra est capax hujus muneris quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possit; ad hoc enim quod Deum per essentiam videat potest pertingere per lumen gloriæ; quod quidem lumen sicut est naturæ super additum, ita posset esse a Deo naturæ in ditum. Ergo alicui creaturæ est collatum quod ex propriis naturalibus pertingat ad videndum Deum per essentiam.

8. Præterea, commentator dicit in principio *Metaph.*, [1] quod si aliquod esset intelligibile a nullo intellectu intellectum, illud intelligibile esset frustra. Sed absurdum est dicere quod divina essentia sit frustra intelligibilis. Ergo aliquis intellectus per suam naturam potest ipsam videre.

Sed contra, Roman. VI, 23, dicitur : *Gratia Dei vita æterna.* Sed videre Deum per essentiam est vita æterna, ut patet Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Ergo ad videndum Deum per essentiam non potest perveniri nisi per gratiam.

Præterea, ad illud quod redditur caritati in præmium, non potest perveniri per naturalia; cum etiam ipsa caritas sit supra naturam. Sed visio Dei per essentiam redditur caritati in præmium, ut patet Joan. XIV, 21 : *Si quis * diligit me, diligetur a Patre meo; et ego manifestabo ei meipsum.* Ergo ad videndum Deum per essentiam nullus [2] potest ex propriis naturalibus pervenire. * *Qui diligit.*

Præterea, natura cum gratia est fortior quam natura solum. Sed sancti in limbo existentes, quamvis gratiam haberent, non viderunt Deum per essentiam; unde in eorum persona dicitur Tob. V, 12 : *Quale mihi gaudium est, * qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video?* Ergo multo minus ex puris naturalibus aliquis ad hoc pertingere potest. * *Mihi erit.*

Præterea, secundum ordinem effectuum est et ordo causarum : nobilioris enim effectus nobilior est causa. Sed inter omnia quæ possunt puræ creaturæ præstari, hoc est maximum, ut Deum per essentiam videat. Ergo hujus causa non potest esse natura, sed solum Deus, qui est summa omnium causa.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non conjungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formæ; sicut corpus non unitur animæ nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus

[1] II *Metaph.*, comment. in fine.

[2] Parm : « non potest... intellectus creatus.

uniatur essentiæ divinæ modo prædicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, præparans ipsum ad unionem prædictam; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam. Hæc autem dispositio non potest esse naturalis alicui creato intellectui; ultima enim dispositio ad formam secundum eamdem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa; ita quod si unum est naturale, et aliud; quia perfectibile per ultimam dispositionem ad formam contingit ipsam formam. Forma autem quæ est divina essentia, omnem facultatem et capacitatem naturalem excedit. Potentia enim et proprius ejus actus semper accipiuntur in eodem genere; unde potentia et actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet in III *Physic.*, text. 3; et ideo facultas sive potentia creaturæ non se extendit nisi ad sui generis formam : et sic essentia divina, quæ est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cujuslibet intellectus creati; et ideo dispositio ultima quæ est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturæ; unde non potest esse naturalis, sed supra naturam; et ista dispositio est lumen gloriæ, de quo dicitur ibi, Psalm. xxxv, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Secundum autem naturalem facultatem potest intellectus creatus pervenire ad cognitionem Dei per formas creatas ei inditas vel acquisitas; sed hæc cognitio non [1] est visio ejus per essentiam, sicut ex dictis patet; nec per eam scitur quid est, sed solum quia est, et quid non est.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli in prima sua conditione non viderunt Verbum per essentiam; viderunt tamen per similitudinem creatam, quæ est ipsa natura eorum, quæ est Dei similitudo; et hoc sive ponantur creati in gratia, sive non, dummodo non ponantur creati in gloria; unde et cognitio vespertina qua seipsos cognoverunt in propria natura, præcessit in eis cognitionem matutinam, qua cognoscunt res in Verbo; quod patet ex hoc quod primus dies habet vespere sive mane.

Ad secundum dicendum, quod diabolus non dicitur Deo astitisse quasi ipsum per essentiam viderit, sed quia a Deo visus est, et ad eum Dei providentia se extendit, sicut ad bonos Angelos, per modum quo dicimus illa nobis præsto esse quæ nostræ providentiæ subjacent; unde æquivoce sumitur assistere.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile intellectui alicui; quod de nostro intellectu manifeste apparet. Facultas enim intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles quæ per intellectum agentem fiunt intellectæ in actu, eo quod phantasmata hoc modo se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut dicitur in III *De anima*, text. 30; et ideo oportet quod in omne illud quod intellectus noster intelligit, naturaliter manuducatur per formas sensibiles, ut etiam Dionysius dicit in I c. *De cœl. hier.*, col. 119, t. I; et quia substantiæ separatæ, quæ sunt per se maxime intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilium, ideo intellectus noster invenitur debilis ad cognitionem earum; propter quod dicitur in II *Metaph.*, [2] quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad solem. Facultas autem naturalis intellectus angelici, quamvis non sit determinata ad formas sensibiles, est tamen determinata ad formas creatas quæ sunt sui generis : et ideo sicut intellectus noster deficit a cognitione substantiarum separatarum; ita et multo amplius deficit intellectus angelicus secundum suam facultatem naturalem a visione Dei per essentiam. Dictum autem Commentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis.

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus non impeditur ad hoc quod naturaliter possit Deum per essentiam videre ex defectu divinæ essentiæ, quod de se non sit intelligibilis in actu; sed ex parte ipsius intellectus creati. Primo propter defectum ipsius intellectivæ virtutis creatæ, cujus naturalis facultas est determinata ad ens creatum. Hic tamen defectus aliter est in Angelo et in homine, secundum sua naturalia considerando eos. In intellectu enim Angeli non invenitur aliquis defectus secundum rationem sui generis, sed secundum comparationem ad intellectum qui est extra genus suum, scilicet divinum; habet enim omnem perfectionem quæ debetur generi

[1] Al. deest : « non. »

[2] Lect. I apud D. Thomam.

intellectus, in quo non continetur nisi intellectus creatus; intellectus enim increatus est extra genus. Sed intellectus humanus patitur defectum etiam secundum rationem sui generis; quia in eo est lux intelligibilis obumbrata; unde dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ. Secundo propter absentiam intelligibilis. Quamvis enim Divina essentia sit cuilibet rei præsens, non tamen est præsens cuilibet intellectui, ut forma intelligibilis; quod tunc solum accidit quando in intellectu est dispositio sufficiens ad hoc quod sit unibilis divinæ essentiæ ut formæ intelligibili. Tertio propter excessum claritatis divinæ essentiæ supra formam qua intellectus creatus naturaliter intelligit; et sic per consequens deficit intellectus creatus a videndo Deum per essentiam, quamvis immensitas divinæ essentiæ intellectum non corrumpat, sed magis confortet.

Ad quintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per aliquam similitudinem creatam potest intellectus creatus ex suis naturalibus pervenire; sed hæc cognitio non est visio Dei per essentiam, ut supra probatum est.

Ad sextum dicendum, quod effectus retinet similitudinem suæ causæ; et ex hoc sequitur quod intelligentia naturaliter cognoscat causam suam ex similitudine ejus quam habet; sed hoc non est videre Deum per essentiam, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod non quidquid superadditur creaturæ, potest esse de constitutione naturæ ipsius. Illud enim quod ad proprietatem naturæ superioris pertinet, non potest communicari inferiori naturæ, ut illud naturaliter habeat, nisi transferatur in superiorem naturam; sicut diaphano non potest communicari ut absente lucido luceat, nisi ipsum lucidum fiat, quamvis lumen ei a corpore lucido communicetur. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam est proprietas intellectus increati; et ideo lumen illud per quod intellectus unitur formæ intelligibili increatæ, communicari potest intellectui creato; sed non ut ipsum lumen naturaliter habeat, nisi in naturam intellectus increati transferatur; quod est impossibile.

Ad octavum dicendum, quod etiam si nullus intellectus intelligeret divinam essentiam nec per naturam nec per gratiam, divina essentia non esset frustra intelligibilis; tum quia ipsa seipsam intelligit; tum quia non est propter aliud: « frustra » autem non habet locum nisi in his quæ propter aliud sunt, ad quod non pertingunt.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus in statu viæ possit per essentiam videri [1].

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in statu viæ possit per essentiam videri. Quia dicitur Isai. VI, 1: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*; *et plena erat omnis terra majestate ejus; et Seraphim clamabant.* Sed ille cujus majestate omnis terra impletur, est ille qui essentialiter est Deus. Ergo Isaias vidit Deum per essentiam in statu viæ existens.

2. Præterea, videre Deum facie ad faciem, est videre Deum per essentiam, ut patet I Corinth. XIII, sic enim beatam visionem Apostolus nominat. Sed Jacob in statu viæ existens vidit Deum facie ad faciem; unde dicit Genes. XXXII, 30: *Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Ergo aliquis in statu viæ potest videre Deum per essentiam.

3. Præterea, Job XLII: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Visus autem est de rebus præsentibus, auditus autem de absentibus. Ergo postquam Job cognoverat Deum quasi absentem per auditum, adhuc in hac vita existens vidit Deum quasi præsentem per essentiam.

4. Præterea, de Moyse dicitur Num. XII, 8: *Palam, et non per ænigmata videt Deum* *. Sed omnis visio Dei vel est per ænigma, vel per essentiam, ut patet I Corinth. XIII. Ergo Moyses in statu viæ existens vidit Deum per essentiam. **Dominum videt.*

5. Præterea, II Corinth. XII, super illud: *Raptum hujusmodi usque ad tertium cœlum*, dicit *Glossa* [2], quod Deus ostendit Apostolo vitam, in qua videndus est in æternum; et ita ad hoc raptus est Apostolus ut ipsum Deum in se, non in aliqua figura, videret, et infra dicitur, quod in tertio ordine Angelorum sunt Throni, Cherubim, et Seraphim, qui vicinius Deum

[1] 1 p. *Summ. theol.*, q. XII, a. II.

[2] Ex Aug., l. XII *Super Genesim ad litt.*, c. XXVIII, col. 478, t. III.

contemplantur; ad quorum similitudinem Deum vidisse dicitur Apostolus. Ex quibus omnibus aperte ostenditur quod ipse vidit Deum per essentiam; et sic idem quod prius.

6. Præterea, secundum Augustinum, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. XXXI, col. 479, t. III, visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per sui essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus ipsis intelligibilibus non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse dicit. Ergo cum Deus per suam essentiam sit in anima viatoris, videtur quod per essentiam suam ipsum videat.

7. Præterea, affectus magis est corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut dicit Augustinus, lib. I *Retract.*, cap. XV, col. 608, t. I. Sed affectus potest immediate diligere Deum in statu viæ. Ergo et intellectus potest immediate videre Deum.

8. Præterea, omne illud immediate videtur per intellectum ad quod intellectus se convertit sine hoc quod convertatur ad aliud. Sed intellectus viatoris potest converti ad Deum sine hoc quod convertatur ad aliquid aliud. Ergo intellectus viatoris potest immediate videre Deum.

9. Præterea, illud per quod judicamus de aliquibus, oportet esse nobis magis notum quam illa. Sed secundum Augustinum in lib. *De vera Relig.*, cap. XXX, col. 145, t. III, secundum veritatem increatam de omnibus judicamus, ipsam de omnibus consulentes etiam in statu viæ. Ergo ipsam veritatem videmus. Sed veritas increata est divina essentia. Ergo in via Deum per essentiam videre possumus.

10. Præterea «propter quod unumquodque, illud magis, » I *Post.*, cap. XI. Sed omnia quæ cognoscimus, cognoscimus per lumen divinum, quod est ipsa divina essentia; quia, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XII, col. 787, t. VI, op. Aug., mens nostra in actum cognitionis exire non potest, nisi divino lumine perfundatur. Ergo ipsum Deum per essentiam videmus magis quam aliquid aliud.

11. Præterea, secundum Augustinum [1], mens nostra a Deo, nulla interposita creatura, formatur. Sed in omni mediata visione aliud interponitur. Ergo et in hac vita mens nostra immediate videt Deum.

12. Præterea, per quamlibet scientiam speculativam cognoscitur de subjecto quid est. Sed Deus in aliqua scientia speculativa est subjectum, vel saltem in parte alicujus scientiæ, sicut in *Theologia* et in *Metaphysica*, quæ etiam de Deo est, ut patet in principio Metaph. Ergo per aliquam scientiam speculativam scitur de Deo quid est; et hoc est videre ipsum per essentiam. Ergo cum omnes scientias speculativas possimus habere in via, Deum in statu viæ per essentiam videre possumus.

13. Præterea, nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non contrariatur dispositioni intellectus, cum non sint in eodem. Ergo dispositio intellectus non impeditur per corporis corruptionem. Sed anima in corpore incorruptibili [2] existens videbit Deum per essentiam. Ergo et corpori corruptibili juncta potest Deum per essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXXIII, 20 : *Non videbit me homo et vivet* [3]; *Glossa :* « Quamdiu hic totaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest. »

Præterea, Joan. I, 18, dicitur : *Deum nemo vidit unquam: Glossa :* « Nemo purus homo vivens in hoc corpore videt Deum ut est.

Præterea, II Corinth. V, 6 : *Quamdiu* * *sumus in corpore, peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus, et non per speciem; Glossa:* « Homini vitam mortalem adhuc agenti non potest contingere ut dimoto atque omni discusso nubilo phantasiarum corporalium serenissima incommutabilis veritatis luce potiatur. »

* *Dum sumus.*

Præterea, esse viatorem et comprehensorem est solius Christi. Sed quicumque videt Deum per essentiam, est comprehensor. Ergo nullus alius a Christo adhuc viator existens, potest Deum per essentiam videre.

Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed causa quare anima beata sit, est divina visio, ut ex dictis patet. Si ergo aliquis in statu viæ Deum per essentiam videat, in statu viæ erit beatus : quod est absurdum.

[1] Colligi potest ex diversis locis Aug.; sed expresse in l. *De spiritu et anima*, c. XI, col. 786, t. VI op. Aug., habetur.

[2] Al. : « corruptibili. »

[3] Gregor., XVIII *Moral.*, c. LIV, col. 91, t. II.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturæ, status viæ in qualibet rationali creatura dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturæ consistit in visione Dei per essentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiæ dispositæ et perfectæ ad dignissimum objectum, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. x, et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhærentem, quam dicimus esse lumen gloriæ. Sic autem nulla pura creatura in statu viæ existens videre potest Deum per essentiam; homo enim per dispositiones omnes quas in statu viæ habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat quidquid intelligit per species a sensu abstractas : quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per Philosophum in III *De anima*, text. 39. Intellectus etiam Angeli in statu viæ per omnes dispositiones naturales, vel etiam gratuitas, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis facultas intellectus ejus determinatur, ut ex dictis patet. Deus autem in essentia sua videri non potest nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam, ut ex dictis patet. Unde patet quod nullus intellectus puræ creaturæ in statu viæ existentis potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhærentem. Sed contingit aliquando divina virtute quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhærentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; et similiter potest miraculose fieri quod divina virtute aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositionem viæ elevetur ad videndum Deum per essentiam ; nec tamen ex tali visione potest dici beatus simpliciter, sed secundum quid tantum, inquantum scilicet communicat in actu beati : sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis existens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur Daniel. ult. ; et de tribus pueris conservatis in fornace Daniel. viii, nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quæ fiunt miraculose, non dicuntur possibilia secundum naturam in qua fiunt, sed secundum virtutem facientis tantum. Non enim dicimus, proprie loquendo , quod cæcus possit fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem. Et ideo dicendum est, quod nulla pura creatura in statu viæ existens potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat adhuc in statu viæ manens. Ex dictis etiam patet quod nullus homo in statu viæ essentiam Dei, nec etiam Angeli, potest cognoscere; quia excedit omnes formas sensibiles, per quas intellectus noster in statu viæ cognoscit, et ipsam mentem nostram, ex cujus similitudine aliquid de substantiis intellectualibus cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium, iv cap. *Cœlest. hierar.* § 3, col. 179, t. I, per hoc quod in Scriptura dicitur, quod aliquis sanctus vidit Deum, ut Isaias, vel quilibet alius, non est intelligendum quod essentiam Dei, quæ est omnibus viatoribus occulta, viderit; sed quod ostensæ sunt eis aliquæ formæ, vel corporales, vel imaginariæ, per quas manuducebantur in Dei cognitionem; et hoc fiebat ministerio Angelorum, quorum illuminatione confortabatur intellectus Prophetæ ad perveniendum in aliqualem divinorum cognitionem ex apparentibus formis. Et quia Angelus non intendebat ducere in sui cognitionem principaliter, sed in cognitionem Dei; ideo in hujusmodi visis non dicebatur Angelus apparere, sed Deus; ex cujus persona apparebat Angelus, et ex cujus virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem Prophetæ [1]; et hoc vocatur theophania, id est Dei apparitio, in Scriptura. Quandoque tamen et Angelus dicebatur ille qui apparebat propter ministerium quod exhibebat: unde Gregorius dicit, præfat. in lib. *Moral.*, § 3, col. 517, t. I: « Angelus qui Moysi apparuisse [2] describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur; Angelus, quia exterius loquendo deservit; Dominus, quia interius præsidens loquenti efficaciam tribuit. » Et hæc est est etiam sententia Augustini,

[1] Parm. omittit : « Prophetæ. »

[2] Al. deest : « apparuisse. »

II *De Trinit.*, cap. XIII, etc., col. 859, t. VIII.

Ad secundum dicendum, quod visio illa Jacob fuit imaginaria, vel [1] corporalis. Dicitur tamen vidisse facie ad faciem, quia illa figura in qua ei apparuit Deus, facie ad faciem est ab eo visa; unde dicit *Glossa* ibid: « Non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus locutus est ei. » In hoc tamen quod dicit: *Facie ad faciem*, notatur quædam eminentia visionis: ut enim dicit Rabbi Moyses, gradus prophetiæ distinguens, eminentior est gradus prophetiæ quando prophetæ apparet aliquid in visione vigiliæ, quam si appareat in dormiendo; et utrolibet modo si fiat revelatio, eminentior gradus est quando apparet ille qui loquitur in aliqua figura visui, quam quando auditur locutio ejus tantum sine hoc quod aliquid videtur. Eminentior quoque gradus est, si ille qui loquitur, apparet in figura Angeli quam in figura hominis. Et hanc eminentiam habuit apparitio Jacob: quia non fuit in dormiendo, sed in vigilando: nec tantum audivit vocem secum loquentis, sed etiam figuram inspexit, hominis tamen. Unde dicitur, quod apparuit ei vir, etc., quem Angelum intellexit; et ad hanc eminentiam designandam dicitur, quod vidit Dominum facie ad faciem, Angelum Dominum vocans ratione jam dicta. Non potest dici secundum *Glossam* Gregorii ibidem, quod hoc intelligatur de visione spirituali, qua sanctorum mentes etiam in via, vitiis purgatæ, Deum contemplantur adjutæ divino lumine quo perfunduntur: secundum quam quidem visionem quamvis divina natura ut est non videatur, quia illud lumen receptum non est similitudo sufficienter repræsentans divinam essentiam, ut supra dictum est; tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen sit expressior ejus similitudo quam lumen naturæ, aut creaturæ sensibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem. Nisi enim illam, scilicet veritatem increatam [2], utcumque conspiceret, non eam se conspicere non posse sentiret, ut in eadem *Glossa* dicitur. Et quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

Ad tertium dicendum, quod verbum Job potest intelligi de visione imaginaria et intellectuali. Si enim intelligatur de imaginaria, designatur profectus Job in gradu prophetiæ; cum primo non fuerit ei facta revelatio nisi per auditum loquentis, postmodum vero per visionem loquentis. Si autem intelligatur de visione intellectuali, tunc ostenditur profectus ejus de cognitione fidei in intellectum divinorum, qualis hic per contemplationem prædictam habetur a sanctis; quæ quidem visio dicitur: quia sicut videndo aliqua cognoscimus, ab ipsis rebus accipiendo; ita sancti in contemplatione accipiunt lumen ab ipso Deo, per quod divina altius cæteris contemplantur; sed audita cognoscimus assentiendo eis qui ab ipsis rebus species acceperunt, dum nobis referunt si vidisse; et similiter per fidem adhæremus dictis Apostolorum et Prophetarum, qui fuerunt divino lumine illustrati. Et sic non oportet ponere quod Deum per essentiam viderit.

Ad quartum dicendum, quod duplex eminentia visionis Moysi adscribitur. Una Exod. XXXIII, 11; ubi dicitur, quod *loquebatur Dominus* * *Moysi facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* * *Ad Moysen... solet loqui.* Ex quibus tamen verbis haberi non potest quod Deum per essentiam viderit; quod patet ex hoc quod petit dicens, Ibid. 18: *Ostende mihi gloriam tuam;* quod ei tunc concessum non est; unde dictum est ei, ibid. 20: *Faciem meam videre non poteris;* et ideo dicit *Glossa ord.* ibidem, col. 289, t. I: « Secundum opinionem populi loquitur Scriptura, quæ putabat Moysem ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. » Hæc autem locutio potest intelligi fuisse imaginaria vel corporalis; unde dicit Augustinus, II *De Trin.*, cap. XVI, col. 863, t. VIII: « Locutio illa quæ fiebat vocibus, sic modificabatur tamquam esset amici loquentis ad amicum. » Potest etiam intelligi esse intellectualis, secundum quod intelligibilia divinorum inspiciebat per modum quo dicitur in Psal. LXXXIV, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Et utroque modo ostenditur privilegiata ejus revelatio, inquantum familiarius cæteris ei sua secreta revelavit, quasi amico, juxta illud quod dicitur Joan. XV, 15: *Vos dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis:* et ideo dicitur

[1] Al. deest: « vel. »

[2] Al.: « causatam. »

Deut. ult., 10 : *Non surrexit ultra Propheta in Israel quem nosset Dominus facie ad faciem.* Alia eminentia visionis Moysi ostenditur Num. XII, 8, ubi Dominus de eo dixit ad Aaron et Mariam : *Ore ad os loquor ei, et palam; non * per ænigmata et figuras Deum videt*, vel *gloriam Domini*, secundum Septuaginta; ubi ostenditur impleta fuisse ejus petitio, qua petiverat in Exod. XXXIII, 18 : *Ostende mihi faciem ** tuam;* ita quod ante mortem Deum per essentiam vidit, ut Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. XXVII, col. 477, t. III, et in libro *De videndo Deum*, cap. XIII, col. 610, t. II; et ideo signanter dicitur : *Ore ad os loquar ei;* quod in Exod. dictum non fuerat : quia visio Dei per essentiam non fit mediante [1] aliquo superiori spiritu; sed ipse Deus immediate se ostendit; et hoc est loqui ore ad os : non enim os corporis, sed os mentis intelligendum est, ut Augustinus dicit, ubi supra. Sed visio contemplationis viæ fit mediante illuminatione Angelorum, ut patet per Dionysium, IV cap. *Cœlest. hierar.*, §, 3 etc., col. 179, t. I; et ideo non potest dici secundum illam loqui ore ad os, sed loqui quasi per internuntium. Hæc tamen visio qua ante mortem Deum per essentiam vidit, non fecit eum beatum simpliciter; unde nec semper illa visio in eo permansit, sed ad tempus; quamvis illud tempus in Scriptura non determinetur : non enim erat ex dispositione in intellectu existente, sed ex sola divina virtute quasi miraculose, ut dictum est. Quando autem natura creata miraculose elevatur ad aliquid supra naturam, non potest simul esse in contrario actu; sicut corpus Petri cum miraculose actum dotis agilitatis habuit super undas ambulando, non simul erat in eo actus gravitatis, qui est ferri deorsum. Et similiter quando intellectus viatoris elevatur miraculose ad videndum Deum per essentiam, non potest simul esse in actu visionis viæ, qua anima naturaliter sensibilia percipit; et ideo oportet in illo statu animam videntis omnino ab actu sensuum abstrahi; et ideo Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. XXVII, col. 477, t. III, quia Deum per essentiam nemo videre potest, « nisi ab hac vita quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a sensibus carnalibus; » et simile dicit in libro *De videndo Deum;* et sic non est contrarium ei quod dicitur Exod. XXXIII, 20 : *Non videbit me homo et vivet.* Unde Gregorius [2], ibidem, dicit in *Glossa :* « A quibusdam in carne viventibus, sed inæstimabili virtute crescentibus, potest æterni Dei claritas videri; non tamen videbit eum homo et vivet : quia qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic mundo funditus moritur. »

* Et non per ænigmata.. Dominum.

** gloriam.

Ad quintum dicendum, quod in illo raptu Paulus hoc modo vidit Deum per essentiam, sicut et de Moyse dictum est, ut per Augustinum in lib. *De videndo Deum*, c. XIII, et XII *Super Gen. ad litteram*, ubi supr. : ut idem privilegium Doctor gentium et Magister Judæorum consequerentur. Quamvis quidam dicant, quod hujusmodi visio fuit media inter visionem viæ et visionem patriæ, volentes quod non viderit Deum per essentiam, sed eminentissima contemplatione viæ; cujus tamen contrarium videntur sonare verba sanctorum. Secundum hoc tamen potest dici fuisse media inter utramque cognitionem, quia in hoc quod vidit Deum per essentiam, fuit supra cognitionem viæ; in hoc vero quod ex illa visione non fuit simpliciter beatus, fuit infra cognitionem patriæ.

Ad sextum dicendum, quod visio intellectualis est de his quæ sunt in anima per sui essentiam, non quocumque modo, sed de his quæ sunt in ea ut formæ intelligibiles in intellectu. Sic autem non est Deus in anima viatoris per essentiam suam, sed per similitudinem. Quod autem dicitur ab Augustino quod visio intellectualis est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam ipsæ, est referendum ad objectum visionis, non ad medium quo videtur. Constat enim quod medium quo intelligitur lapsis, est species ejus in anima, quæ non est ipsa lapidis essentia; sed per similitudinem lapidis pervenitur ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid [3]. Sed hoc non contingit in visione imaginaria vel corporali; quia objectum imaginationis vel sensus non est ipsa essentia rei, sed accidentia quæ sunt extra, sicut color, et figura, et hu-

[1] Al. : « immediate. »
[2] Ex l. XVIII *Moral.*, § 89, col. 93, t. II.
[3] Parm. addit : « id est rei essentia seu quidditas. »

jusmodi. Unde etiam in visione intellectuali viatoris non oportet quod ipsa divina essentia sit medium quo videtur; sed quod per similitudinem aliquam ipsius perveniatur ad aliqualem divinæ essentiæ cognitionem; non qua sciatur quid est Deus, sed qua sciatur quid non est. Vel dicendum quod Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, unde verba illa sumuntur in *Glossa* II Corinth. xii, inducit hoc ad ostendendum differentiam intellectualis visionis ad alias visiones. Hoc enim intellectualis præ aliis habet quod potest cognoscere ea quæ sunt intellectus per sui essentiam, non autem sensus vel imaginatio. Non autem sequitur propter hoc quod intellectus nihil intelligat nisi per essentiam suam, et quod non intelligat per similitudines aliquas.

Ad septimum dicendum, quod in omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc est necessarium ut ubi terminatur actus prioris potentiæ, incipiat actus secundæ; unde cum voluntas præsupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur : intellectus autem quamvis Deum in statu vitæ non nisi per effectus cognoscat, tamen operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantulamcumque cognitionem quam de ipso accipit; et ideo affectus non indiget ad hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; sed potest statim in ipsum Deum ferri, in quem intellectus devenit.

Ad octavum dicendum, quod etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium cogitet de re immediate sine hoc quod ejus cognitio convertatur ad aliquam aliam rem; quia in illud medium non convertitur ut est res quædam, sed ut imago illius rei quæ per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem inquantum est imago, et in imaginatum; quamvis alius motus sit intellectus in imaginem inquantum est res quædam, et in id cujus est imago; et ideo, quando per similitudinem creaturæ quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quædam, sed solum ut est similitudo rei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat.

Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Aug. *Glossa* super illud Psalm. xi : *Diminutæ sunt veritates etc.*, ab una veritate increata resultant multæ veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multæ in speculo fracto, sive in multis speculis; et hæc veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis; et ideo quando per ea de omnibus aliis judicamus, nostrum judicium est secundum primam veritatem, cujus est dictorum principiorum veritas similitudo.

Ad decimum dicendum, quod dupliciter cognoscitur aliquid ab altero. Uno modo sicut ex cujus cognitione devenitur in cognitionem alterius; et sic illud quo cognoscitur, est magis notum, ut principia conclusionibus. Alio modo sicut perficiens cognoscentem ad cognoscendum; sive sit forma, sicut species lapidis in oculo perficit oculum ad videndum; sive principium effectivum hujus formæ, sicut dicitur quod oculus videt per solem; et hoc modo id quo aliquid cognoscitur, non oportet quod sit magis notum, immo possibile est quod non cognoscatur; cognoscitur enim per quamdam inflexionem intellectus ab objecto cognoscibili in id quod erat cognitionis principium. Sic autem in Deo omnia cognoscimus; et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad hoc quod nulla creatura interponitur inter mentem nostram et Deum, qua mediante mens nostra a Deo procedat in esse, vel qua mediante formetur per gratiam vel per gloriam, sicut efficiente medio. Nihil tamen prohibet quin aliqua forma creata mediante mens nostra a Deo formetur, sicut gratiæ vel caritatis habitu; et sic per speciem creatam formatur mens viatoris ad videndum Deum.

Ad duodecimum dicendum, quod Avempace posuit quod intelligere essentias separatarum substantiarum poterat provenire homini per scientias speculativas, quas in hac vita addiscimus. Sed hanc positionem improbat Commentator in III *De anima*, com. 36, ex hoc quod adhuc non sunt inventa aliqua principia quibus ad hoc perveniri possit; quod non videtur esse probabile, si ad hoc per principia scientiarum speculativarum perveniri posset; et præcipue cum omnis humana cognitio ad illam ordinetur; non enim esset probabile quod species humana deficeret a perfectione naturali totaliter. Et ideo dicendum, quod prædicta

positio impossibilis est; cujus ratio est, quia scientiæ speculativæ procedunt ex principiis per se notis, quæ a sensu accipiuntur, ut dicitur in II *Posteriorum*, cap. ult., et ideo per illa non possumus devenire in essentias illarum rerum quæ omnes formas sensibiles excedunt; unde per nullam scientiam speculativam quam nunc acquirimus, scimus quid est Deus, vel quid est Angelus, nisi sub quibusdam similitudinibus, magis cognoscentes de eis quid non sunt quam quid sunt; et propter hoc dicit Philosophus in principio *Metaph.* quod scientia de Deo non est humana possessio, quia scilicet eam ad plenum habere non possumus.

Ad tertium decimum dicendum, quod corpus non potest esse corruptibile nisi quando anima non plene corpori dominatur. Si enim plene ei [1] dominaretur, suam incorruptionem ei conferret; et ideo in statu corruptionis oportet quod anima cognoscat secundum exigentiam corporis, scilicet accipiendo a sensibus. Tali autem modo cognitionis Deus per essentiam videri non potest, ut ex dictis patet; et secundum hoc status corruptionis repugnat visioni Dei per essentiam.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de delectatione; et circa hoc quæruntur quinque: 1° quid sit delectatio; 2° quæ sit causa delectationis; 3° de comparatione delectationis ad tristitiam; 4° de bonitate et malitia delectationis et tristitiæ; 5° de comparatione delectationis spiritualis ad corporalem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectatio sit passio [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Omnis enim passio in motu consistit, ut dicitur in lib. VI *Principiorum*, cap. ult., et X *Ethic.*, cap. II. Sed delectatio non est motus neque generatio aliqua, ut dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. II. Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, operatio non est passio, sed magis actio, cum sit existentis in actu, secundum quod hujusmodi. Sed delectatio est quædam operationis perfectio, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, in omni passione trahitur patiens ad terminos agentis; quia agens assimilat sibi patiens. Sed causa delectationis est convenientia; et ita illud quod delectatur, in suis terminis manet. Ergo delectatio non est passio.

Sed contra, gaudium et delectatio sunt unius generis. Sed gaudium est passio; ponitur enim una de quatuor principalibus passionibus, ut patet IX *De civit. Dei*, cap. III, col. 257, t. VII. Ergo delectatio est passio.

Præterea, delectationis objectum [3] est bonum. Sed bonum est proprium objectum appetitus. Ergo delectatio ad appetitum pertinet. Sed alia quæ pertinent ad appetitum, sunt passiones, ut amor, ira et hujusmodi. Ergo et delectatio est passio.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in parte intellectiva animæ et in aliis substantiis spiritualibus delectatio esse non possit. Quia, ut dicitur in VII *Physicorum*, text. 20, omnis passio est in parte animæ sensitiva. Sed delectatio est passio, ut probatum est. Ergo non potest esse in parte intellectiva, nec in substantia aliqua spirituali.

2. Præterea Avicenna dicit in VI *De naturalibus*, part. II, cap. III, quod subjectum delectationis est species [4] corporalis. Sed pars intellectiva non utitur aliquo corporali organo. Ergo in ea non potest esse aliqua delectatio.

3. Præterea, illud quod est intellectivæ partis, non est commune nobis et brutis. Sed delectatio est etiam in brutis. Ergo delectatio non est intellectivæ partis.

Sed contra est quod dicitur Lucæ XV, 10: *Gaudium est * Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* * *Erit coram.*

Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. ult., quod Deus semper una et simplici operatione gaudet. Ergo et eadem ratione in aliis substantiis spiritualibus potest esse delectatio.

[1] Al.: « non dominaretur. »
[2] 1-2. *Summ. theol.*, q. XXXI, a.
[3] Al. deest: « objectum. »
[4] Sic cod. Parm.: « speciei. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim consequitur operationem nostram, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV. Sed operatio nostra est in tempore. Ergo et delectatio est in tempore.

2. Præterea, omne illud in quo est accipere prius et posterius, est in tempore. Sed in delectatione est accipere prius et posterius, cum aliquis per longam horam possit continue delectari. Ergo videtur quod delectatio sit in tempore.

3. Præterea, delectatio aliis passionibus condividitur. Sed aliæ passiones animæ sunt in tempore, ut ira et hujusmodi. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X *Ethic.*, ubi sup. : « Secundum nullum tempus acciperet quis delectationem. »

Præterea, delectatio sequitur apprehensionem convenientis. Sed visio et aliæ apprehensiones, non sunt in tempore, sed in instanti. Ergo et delectatio non mensuratur tempore.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod delectatio et gaudium sint penitus idem; et similiter exultatio et lætitia et jucunditas. Passiones enim et habitus penes objecta distinguuntur. Sed gaudium et delectatio et alia supra[1] dicta, habent idem objectum, scilicet bonum conveniens. Ergo sunt idem.

2. Præterea, ab eadem causa procedit idem effectus; quia idem semper natum est idem facere. Sed delectationis et gaudii non potest poni nisi una et eadem causa, scilicet conjunctio convenientis. Ergo sunt idem

3. Præterea, unum uni opponitur. Sed delectationis et gaudio opponitur unum, quod est tristitia. Ergo delectatio et gaudium sunt unum omnino.

Sed contra est quod dicit Avicenna in VI *De naturalibus*, part. IV, cap. V, quod gaudium est species delectationis. Ergo non sunt omnino idem.

Præterea, si gaudium et delectatio essent omnino idem, ubicumque est delectatio, esset et gaudium. Hoc autem falsum est : quia in sensu dicitur esse delectatio, sed non gaudium, proprie loquendo. Ergo delectatio et gaudium non sunt penitus idem.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod quælibet res quando pertingit ad propriam perfectionem, consequitur stabilimentum et vigorem; sicut corpora quando perveniunt ad terminos motus sui naturalis, quia in loco naturali conservantur. Cum autem motus penes terminos distinguantur, oportet quod diversum judicium de perventione ad terminum complementi accipiatur secundum differentiam motus. Movetur autem aliquid ad suam perfectionem dupliciter. Uno modo per inclinationem naturalem, sicut lapis movetur deorsum; et hic motus non præexigit cognitionem in eo quod movetur, sed in alio quod est principium causans hanc inclinationem; et hic est motus naturalis. Alio modo per inclinationem cujus principium est cognitio ejus quod movetur; et hæc quidem inclinatio dicitur appetitus animalis aut intellectualis; unde sicut in terminatione motus naturalis est quædam vigoratio naturalis ejus quod movetur, ita in assecutione perfectionis in quam tendit appetitus animalis, est quædam quietatio ipsius, seu vigoratio ejus, præsupponens cognitionem perfectionis jam conjunctæ, sicut appetitus præsupponebat cognitionem perfectionis nondum habitæ; et talis vigor sive quietatio appetitus, vocatur delectatio; unde etiam Commentator dicit in X *Ethic.*, quod delectatio est quædam superfloritio naturæ. Est autem duplex appetitus, sicut et cognitio; scilicet sensitivæ et intellectivæ partis. Appetitus autem sensitivæ partis est virtus in organo corporali, et est immediatum principium corporalis motus; unde omnia quæ accidunt in appetitu sensitivo, sunt conjuncta cum quadam transmutatione corporali; quod non accidit in his quæ sunt in appetitu intellectivo, nisi passione large accepta, et improprie, ut in III lib.[2] dictum est; unde delectatio quæ est in appetitu sensitivo, quædam passio est; non autem delectatio quæ est in intellectivo, nisi passione large accepta.

Ad primum ergo dicendum, quod non

[1] Parm. omittit : « supra. »

[2] Dist. XX, q. XI, a. I, quæstiunc. 2 in corp.

est inconveniens motum per accidens terminari ad alium motum, quamvis hoc per se sit impossibile, ut probatur in V *Physic.*, text. 12. Delectatio ergo, inquantum hujusmodi, semper consistit in aliqua terminatione motus. Sed tamen quia in terminatione motus appetitivi consurgit quidam motus, in quo passio animalis consistit; ideo passionem inesse accidit delectationi; sed inest per se delectationi sensitivæ.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio, inquantum operatio, non sit passio; tamen potest habere passionem annexam, vel sicut præcedentem, vel sicut subsequentem : ut præcedentem quidem, sicut sentire habet annexam receptionem speciei sensibilis, et intelligere receptionem speciei intelligibilis, secundum quod omne sentire quoddam pati est : sed ut consequentem; sicut operationem appetitus sensitivi consequitur quædam corporalis transmutatio secundum dilatationem et constrictionem cordis et alia hujusmodi; et sic quamvis delectatio sit circa operationem, tamen inquantum est delectatio sensitiva, est in passione quadam consistens.

Ad tertium dicendum, quod delectatus includitur terminis suæ perfectionis, ex qua delectatio consurgit; qui quidem termini sunt alieni hoc modo quo differt perfectio et perfectibile ; sunt autem proprii secundum quod perfectio est connaturalis perfectibili.

Alia duo concedimus quantum ad delectationem sensitivam.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod delectatio invenitur diversimode in Deo, Angelis, hominibus, et brutis, secundum quod diversimode se habent ad suas perfectiones, ex quarum conjunctione delectatio consurgit. Bruta enim non possunt pertingere ad altiorem perfectionem quam sit perfectio materialis; unde eam consequuntur materiali motu, qui scilicet est per organum corporale; et sic delectatio in eis consurgens est materialis passio. In Angelis vero, cum sint omnino a materia separati, non est accipere aliquam materialem perfectionem, sed immaterialem tantum; unde et immaterialiter eam consequuntur; et delectatio in eis consequens immaterialis est. Unde dicit Dionysius in fine *Cœlest. hierarch.*, § 9, col. 339, t. I : « Cœlestes dispositiones », id est Angeli, « acceptrices non sunt omnino ejus quæ secundum nos est passibilis delectationis. » Homines vero ex spirituali et materiali natura compositi sunt; et ideo quantum ad inferiorem partem, scilicet appetitum sensibilem, in quo cum brutis conveniunt, est delectatio materialis; in superiori vero appetitu, in quo cum Angelis conveniunt, habent delectationem immaterialem, ut cum gaudent de rebus spiritualibus, puta de contemplationibus, et aliis divinis donis; unde dicit Dionysius, ibidem, quod « in participatione angelicæ delectationis sæpe facti sunt et viri sancti per deificos divinarum illuminationum superadventus. » In omnibus autem prædictis perfectio est aliud ab eo quod perficitur; unde possibile est plures perfectiones uni inesse; et ideo tam in brutis quam in hominibus et Angelis sunt multiplices delectationes eis supervenientes. Sed Deus non habet perfectionem quæ non sit idem quod ipse, cum ipse sit actus purus, et ideo unica tantum est ejus delectatio, non superveniens, sed essentialis; unde dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. ult., quod Deus semper una et simplici gaudet delectatione.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu intellectivo nulla est passio, sed solum in appetitu sensitivo; quia quod patitur, ab alio movetur et ducitur. Appetitus autem intellectivus, cum sit liber sui, non dicitur duci; sed appetitus sensitivus ducitur; unde in eo solo passio cadit; delectatio vero quæ est in appetitu intellectivo, non est passio, sed quædam operationis perfectio, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Avicenna loquitur de delectatione sensitiva, quæ per organum completur corporale, sicut et cætera quæ ad sensitivam partem pertinent.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ sunt communia nobis et brutis secundum unam rationem, non pertinent ad intellectivam partem; sed aliquid est commune nobis et brutis non secundum rationem eamdem, quod in nobis ad intellectum pertinet; sicut cognitio, et alia hujusmodi, quæ secundum quamdam communitatem analogiæ extenduntur a Deo usque ad bruta animalia, ut cognitio, et etiam usque ad plantas, ut vita, et etiam usque ad lapides, ut esse, ut patet per Dionysium *De div. nom.*, c. IV, col. 694, t. I; et secundum hoc delectatio spiritualis habet communitatem cum delectatione quæ est in brutis.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod aliquid dicitur esse in tempore dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Quia autem de ratione temporis est prius et posterius, et illud per se inest alicui quod convenit ei secundum rationem suæ speciei; ideo illa per se in tempore sunt in quibus requiritur aliquid ad complementum speciei quod in futurum expectatur; et hoc modo motus est in tempore; non enim completur species motus in medio, nisi perveniatur ad terminum; et similiter etiam quies est in tempore, eo quod quiescere est eodem modo se habere nunc ut prius; et sic de ratione quietis est quod aliquid in futurum expectetur. Per accidens vero aliquid in tempore esse dicitur ad cujus speciei complementum nihil requiritur quod in futurum expectetur, sicut esse hominem quod in uno instanti completur; sed est conjunctum motui, qui per se est in tempore, prout esse hominis variabile est. Delectatio autem ad complementum suæ speciei et rationis nihil in futurum expectat; in instanti enim verum est dicere hominem delectari; unde non est in tempore nisi [1] per accidens, inquantum scilicet perfectio illa ex cujus conjunctione surgit delectatio, motui conjuncta est; et ideo si sit aliqua perfectio quam motus non contingat, talis delectatio non erit in tempore neque per se neque per accidens; et hæc est spiritualis delectatio in Angelis. In brutis autem est delectatio existens in tempore per accidens, inquantum eorum perfectionibus motus directe conjungitur; sed in nobis delectatio non est in tempore quoad intellectivam partem etiam per accidens, nisi valde indirecte, inquantum scilicet operatio intellectus nostri conjungitur phantasmatibus. Tamen verum est nullam delectationem esse in tempore, per se loquendo.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio immediate consequitur operationes animæ, quæ sunt apprehendere et velle. Hæc autem operationes non sunt in tempore nisi per accidens; videre enim et intelligere et velle statim sunt.

Ad secundum dicendum, quod [2] hoc quod aliquis dicatur diutius alio delectari, non est nisi inquantum delectatio est in tempore per accidens; sicut etiam dicitur homo diutius videre vel vivere.

Ad tertium dicendum, quod etiam aliæ animæ passiones quantum ad id quod est ex parte animæ, non sunt in tempore nisi per accidens, inquantum scilicet eis conjungitur motus ex parte corporis; tamen delectatio magis habet rationem quod non sit in tempore quam aliæ passiones : quia aliæ passiones consistunt in appetitu secundum quod tendit in aliquid, sicut ira in vindictam, et odium in nocumentum alterius; sed delectatio consistit in appetitu secundum quod ejus motus in suo appetibili adepto terminatur : omnis autem terminus motus non est in tempore, sed in instanti.

SOLUTIO IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod delectatio, gaudium, lætitia, et omnia hujusmodi, hoc habent commune quod causantur ex conjunctione perfectionis appetitæ. Perfectio autem aliqua potest alicui conjungi dupliciter : uno modo realiter; alio modo secundum apprehensionem [3] ejus. Ex hoc autem quod perfectio realiter conjungitur, consurgit delectatio; ex hoc autem quod conjungitur secundum apprehensionem, surgit gaudium et omnia alia; et propter hoc etiam gaudium est de spe futurorum, et memoria præteritorum; sed delectamur de præsentibus tantum; ideo etiam quia sensus exterior non apprehendit rem nisi præsentem, secundum eum non dicimur gaudere, sed delectari. Sensus autem interior apprehendit et rem præsentem et absentem; unde secundum sensum interiorem dicimur et delectari et gaudere : delectari quidem de eo quod sibi sua perfectio conjungitur, sicut de ipsa sua operatione, de qua etiam et gaudet inquantum eam apprehendit; sed de operatione sensus exterioris, quæ sibi non conjungitur nisi apprehensione, potest quidem gaudere, sed non delectari; sicut sensus interior vel intellectus non delectatur in comestione dulcium; sed potest gaudere de hoc, inquantum hoc apprehendit ut conveniens exteriori sensui. Lætitia vero et exultatio et jucunditas exprimunt quosdam gaudii effectus. Lætitia quidem effectum interiorem, secundum quod ipse affectus dilatatur quasi roboratus et perfectus ex appetibili conjunctione; unde et passio gaudii cum dilatatione cordis perficitur : dicitur enim lætitia quasi latitia. Sed exultatio exprimit ulte-

[1] Al. deest : « nisi. »
[2] Al. : « ad hoc. »

[3] Parm. : « comprehensionem. »

rius effectum gaudii exterius prorumpentem in signum interioris gaudii ; unde dicitur exultatio ex hoc quod interius gaudium ad exteriora prodit, quod ex magnitudine gaudii interioris contingit; unde dicit Cassiodorus *Super Psalm* [1]., *Pat. lat.* t. LXX, quod exultatio in magnis gaudiis dicitur. Jucunditas vero ulterius importat effectum gaudii exterius prorumpentem, qui non solum demonstrat interius gaudium, sed etiam excitat aliquos ad gaudendum.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et delectatio licet habeant unum objectum secundum rem, non tamen est unum objectum secundum rationem. Bonum enim conjunctum realiter facit delectationem; sed conjunctum secundum apprehensionem facit gaudium. Lætitia vero, exultatio et jucunditas sunt idem quod gaudium, nisi quod exprimunt quosdam gaudii effectus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod idem est causa delectationis et gaudii, sed non eodem ordine : primo enim et per se est causa delectationis; secundario vero est causa gaudii. Nunquam enim [2] aliquid apprehensum facit gaudium, nisi inquantum æstimatur ut conjunctum vel conjungibile secundum rem ad faciendam delectationem; et ideo conjunctio perfectionis primo et per se facit delectationem; sed inquantum apprehenditur ut delectationem faciens, facit gaudium etiam quando delectationem actualiter non causat; unde delectatio naturaliter prior est gaudio.

Ad tertium dicendum, quod gaudio opponitur directe tristitia; delectationi autem opponitur dolor, secundum quod delectatio est in sensu exteriori, et præcipue in tactu ; sed secundum quod est interius, non habet aliud oppositum quam tristitiam : posset tamen habere, si esset nomen positum.

ARTICULUS II.

Utrum causa delectationis sit sola operatio connaturalis habitus non impedita [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod causa delectationis non sit sola operatio connaturalis habitus non impedita. Dicit enim Avicenna in lib. *De naturalibus*, quod delectatio consurgit ex perceptione convenientis adjuncti. Sed non sola operatio est conveniens, sed multa alia. Ergo non sola operatio est delectationis causa.

2. Præterea, idem non est contrariorum causa. Sed operatio aliquando est causa tristitiæ, etiam propria et connaturalis ; unde accidia [4] quæ quædam tristitia est, etiam consurgit ex spiritualibus operibus. Ergo operatio non est propria delectationis causa.

3. Præterea, si aliquid est causa alicujus, continuatio ejus causa est continuationis illius. Sed continuatio operationis non est causa continuationis delectationis; immo continuatio operationis frequenter parit fastidium; et operationes in sui novitate sunt magis delectabiles. Ergo operatio non est causa delectationis.

4. Præterea, quies operationi opponitur. Sed quies delectationem causat. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

5. Præterea, senes sunt attentioris operationis quam juvenes. Sed in senibus est minus de delectatione quam in juvenibus, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. III. Ergo operatio non est causa delectationis.

6. Præterea, si operatio esset causa delectationis, similiter se haberent ad delectationem qui similiter se habent ad operationem. Sed aliqui qui similiter operantur, non similiter delectantur : melanchonici enim minus delectantur quam sanguinei. Ergo videtur quod operatio non sit per se delectationis causa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. XIII, quod delectatio est operatio connaturalis habitus : nec hoc potest intelligi nisi causaliter. Ergo operatio est delectationis causa.

Præterea, unumquodque distinguitur secundum distinctionem suæ causæ; sed delectationes distinguuntur per distinctionum operationum, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. V. Ergo operatio est delectationis causa.

Præterea, habitus non cognoscitur nisi per operationem, vel per aliquid per operationem causatum. Sed habitus

[1] Variis in locis.
[2] Al. : « ad aliquid. »
[3] 1-1, q. XXXII, a. 1.
[4] Nicolai : « accedia. »

cognoscitur ex delectatione, ut dicitur II *Ethic.*, cap. II: « Signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem. » Cum ergo delectatio non sit ipsa operatio, videtur quod sit ex operatione causata.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod sicut anima est forma corporis, ita in his quæ sunt communia animæ et corpori, id quod ex parte animæ se habet est formale; quod vero ex parte corporis, materiale; sicut in ira appetitus vindictæ est formale; accensio sanguinis circa cor est materiale. Cum ergo delectatio, secundum quod est passio, sit de communibus animæ et corporis, causa ejus potest quæri duplex : formalis ex parte animæ, et materialis ex parte corporis. Sed quia delectatio, secundum quod se tenet ex parte animæ, habet rationem quasi communem quantum ad omnes in quibus delectatio invenitur, scilicet Deum, Angelos, et homines, et bruta; secundum autem quod se tenet ex parte corporis, manet tantum in parte animæ sensitiva; ideo causa formalis delectationis est causa delectationis cujuscumque, non autem causa materialis ipsius. Patet etiam quod secundum formam est aliquid actu, sed secundum materiam est aliquid in potentia; et secundum materiæ dispositiones est aliquid in aptitudine vel habilitate ad actum; et ideo secundum materialem causam delectationis scitur quomodo aliquis sit dispositus ad delectationem; sed secundum causam formalem ipsius apparet qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur causa cujuslibet passionis vel operationis est objectum ipsius : objectum autem delectationis est bonum conveniens conjunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminati in suo objecto, oportet quod sit conveniens etiam conjunctum. Hoc autem bonum quod est proprium delectationis objectum, est operatio; præcipue propter tres rationes. Primo, quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum; oportet quod quietis ipsius delectatio sit in ultimo bonorum. Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio; unde omnis forma inhærens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in II *De anima*, text. 3. Secundo, quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus præexigat apprehensionem; oportet quod bonum conjunctum quod delectationem causat, sit apprehensum. Dispositio autem quæ est jam inhærens, a nobis non apprehenditur ita sicut dum est in fieri, ut Avicenna dicit in VI *De naturalibus*, part. III, cap. III; unde hectici[1] minus sentiunt calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris sit intensior : quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum; et hoc ideo quia nostrum sentire et intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis; ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur. Unde cum esse nostrum et vivere nostrum, et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit in nobis ut in fieri existens; in ipsa operatione percipimus et esse nostrum et vivere nostrum; et inde est quod in operando delectamur, et in vivendo et sentiendo, et aliis hujusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. IV. Tertio, quia operatio procedit ex his bonis quæ in nobis sunt, et quodammodo in se continet sicut effectus causam; per eam etiam bonis exterioribus conjungimur : unde omne bonum quod a nobis est diligibile, quietat nostrum appetitum mediante operatione; unde operatio est per se causa delectationis. Non autem omnis operatio est delectationis causa, sed illa quæ est ab habitu procedens, et non impedita; bonum enim conjunctum non delectat nisi inquantum est conveniens. Operatio autem efficitur nobis conveniens, et quasi connaturalis, per habitum; quia habitus inclinat in actum per modum naturæ, ut Tullius dicit *De virtute*, lib. II, § 34; *De invent.*, et ideo dicitur in II *Ethic.*, cap. ult., quod delectatio in opere facta est signum habitus inhærentis. Quamvis autem operatio connaturalis nobis fiat secundum habitum, tamen potest esse nobis non conveniens ratione alicujus accidentis, inquantum videlicet habemus

[1] Al. : « ethici. »

aliqua impedimenta progrediendi in talem operationem; unde oportet operationem quæ delectationem causat, esse non impeditam; et hoc est quod dicit Philosophus in VII *Ethic.*, ubi sup., quod in operatione connaturalis habitus non impedita delectatio consistit.

Sic ergo causa formalis propria delectationis est operatio connaturalis habitus non impedita; materialis autem causa delectationis accipienda est ex parte subjecti ejus. Subjectum autem delectationis et omnium animæ passionum est spiritus animalis, qui est proximum instrumentum animæ in operationibus quæ per corpus exercentur. Ad hoc autem quod spiritus aptetur ad delectationem, duo requiruntur; scilicet debita quantitas, et debita qualitas. Quantitas quidem debita est, ut sit abundantia spirituum, propter duo. Primo, quia spiritus abundans in quantitate, abundat etiam in virtute. Secundo, quia cum ad passionem delectationis requiratur dilatatio [1] cordis et spirituum, non potest delectatio [2] perfici quando sunt pauci spiritus; quia natura constringit eos, et retinet in suo principio. Sed quando sunt multi spiritus, natura potest retinere partem in principio suo, et effundere abunde ad dilatationem; et ideo convalescentes, in quibus sunt pauci spiritus, sunt proni ad tristitiam magis quam ad delectationem. Debita vero qualitas attenditur quantum ad tria. Primo ut sit temperatæ complexionis; et ideo ægri non sunt apti ad delectationem. Secundo ut spiritus sit clarus, et non nubilosus; et ideo melancholici, in quibus sunt spiritus terrestres et obscuri, sunt proni ad tristitiam. Tertio, ut ejus substantia sit mediocris inter spissitudinem et tenuitatem. Si enim sit nimis grossus, sicut in senibus, vel nimis tenuis, sicut in macilentis; non est aptus ad delectationem, quia non est facile dilatabilis. Et propter has causas vinum lætificat, quia generat multos spiritus claros, temperatos, et mediocres inter spissitudinem et tenuitatem. Quanto ergo fuerit major dispositio ex parte materialium causarum ad gaudium vel tristitiam, tanto minus quid requiritur ex parte causæ formalis, et e converso; et ideo quidam ex modica occasione lætantur vel tristantur, quidam vero non nisi ex magna.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa alia sint convenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non consurgit delectatio nisi operatione mediante; quia exteriora convenientia nobis per aliquam operationem conjunguntur, interiora vero in operationibus apprehenduntur.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet operatio est delectationis causa, sed operatio connaturalis habitus non impedita; et ideo quando cogimur ad aliquas operationes contrarias habitibus qui nobis insunt, vel in quibus impedimenta patimur, ratione quorum accidit nobis fatigatio et labor, in hujusmodi operationibus non delectamur, sed contristamur.

Ad tertium dicendum, quod triplex ratio est quare non similiter delectamur in processu operationis sicut in principio. Primam assignat Philosophus in X *Ethic.*, cap. IV; quia scilicet cum operatio sit delectationis causa, quanto aliquis attentius operatur tanto major delectatio ex operatione consurgit; homo autem in principio operationis attentior est ad operationem quam in progressu. Omnia enim nova magis ad se nostram intentionem trahunt; et ideo in progressu operationis, quando aliquis negligentius intendit operationem, non sentit tantam in opere delectationem. Secundam ponit in VII *Ethic.*, cap. ult., quæ etiam est ratio præmissæ. Oportet enim in nobis delectationem esse secundum modum naturæ nostræ, unde cum nostra natura sit mutabilis, non erit nobis semper idem delectabile, quia jam mutati erimus a pristina dispositione; et sic post pauca non erit nobis conveniens quod prius conveniens erat; et ideo quod prius erat delectabile, fit nobis minus delectabile, vel etiam triste; et hæc etiam est ratio quare continuitas unius rei in nobis fastidium parit, alternatio [3] vero delectat. In Deo vero qui semper eodem modo se habet, est semper eadem operatio delectabilis, nec aliqua alternatione delectatur; et similis ratio est de Angelis et hominibus beatis. Tertia ratio potest sumi ex ex verbis Avicennæ in VI *De naturalibus*, ubi supra. Cum enim ad delectationem requiratur convenientis perceptio, quanto aliquid minus sentitur, tanto minus est delectabile; res autem in sui novitate magis sentiuntur, quia

[1] Al. : « delectatio. »
[2] Parm. : « dilatatio. »

[3] Al. : « alteratio, et mox alteratione. »

postmodum eorum dispositio fit quasi qualitas quædam inhærens sentientibus; unde fabri qui sonitum malleorum consueverunt audire, non ita moventur a talibus sonis sicut alii; et ideo in principio operationis homo magis delectatur quam postmodum in processu ipsius continuatæ; quamvis forte in processu operatio sit intensior.

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio secundum se sit delectabilis, tamen inquantum adjungitur ei motus, qui fatigationem inducit, est aliquo modo pœnosa et contristans ; unde et per accidens quies est delectabilis , inquantum tollit contristationis causam, scilicet motum.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad causam materialem delectationis senes sunt minus apti ad delectationem quam juvenes; et ideo etiam ex majori causa formali non tantum afficiuntur ex delectatione sicut juvenes ex minori, loquendo de delectatione quæ est passsio, quæ scilicet in appetitum sensibilem redundat, et magis sensibilis est nobis; sicut sulphur modico igne accenditur, quia est ad hoc aptum; ligna vero quæ sunt ad hoc minus apta, majore igne non accenduntur. Tamen spiritualis delectatio, quæ non est passio, non minor est in senibus quam juvenibus, sed forte major.

Ad sextum dicendum, quod illi qui similem operationem exercent, quandoque non eodem modo delectantur ; quod potest contingere et ex parte causæ materialis, quia non habent spiritus similiter ad operationem dispositos; et ex parte causæ formalis, quia eadem operatio uni est conveniens per habitum sibi inhærentem, et alteri non est conveniens qui habitum non habet ; immo forte est ei contraria, si contrarium habitum habeat; et propter hoc, dare, quod est liberali delectabile, est avaro triste.

ARTICULUS III.

Utrum delectationi tristitia sit contraria[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi tristitia non sit contraria. Passiones enim non distinguuntur secundum suas causas. Sed causa tristitiæ est motus et labor, ut dicit Philosophus in VII *Ethic*,, cap. ult. : unde juvenes, qui sunt in motu, delectationes appetunt quasi medicinas contra tristitiam: causa autem delectationis est operatio. Motus autem et operatio non sunt contraria, cum aliquando ad invicem conjungantur. Ergo nec delectatio tristitiæ contrariatur.

2. Præterea, unum contrariorum non est materia alterius. Sed delectatio potest esse materia tristitiæ; quia, ut dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IV, pravus post parum tristatur de hoc quod delectatus est ; similiter etiam tristitia est materia delectationis ; et pœnitenti indicitur ut semper doleat, et de dolore gaudeat. Ergo delectatio et tristitia non sunt contraria.

3. Præterea, delectatio et gaudium non sunt penitus idem, ut ex prædictis patet. Sed tristitia opponitur gaudio. Ergo non opponitur delectationi.

Sed contra, medicinæ fiunt per contraria, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III. Sed delectationes sunt medicinæ contra tristitias, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XIV. Ergo delectatio et tristitia sunt contraria.

Præterea, bonum et malum sunt contraria. Sed delectatio opponitur tristitiæ, ut bonum malo, ut dicitur in VII *Ethic.*, ubi sup. Ergo sunt contraria.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod delectationi quæ est in considerando, sit aliqua tristitia contraria. Fatigatio enim est tristitiæ causa. Sed in considerando accidit fatigatio. Ergo in considerando accidit tristitia ; ergo delectationi quæ est in considerando , aliqua tristitia contraria est.

2. Præterea, sicut contingit aliquid considerare ut convenions, ita contingit considerare aliquid ut nocivum. Sed consideratio convenientis causat delectationem. Ergo consideratio nocivi causat tristitiam ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, omnis actio quæ est contraria habitui inhærenti, est tristitiæ causa; sicut ei qui habitum injustitiæ habet, est contristabilis operatio justi. Sed contingit aliquem habentem habitum alicujus scientiæ prodire in actum contra rationem habitus inhærentis ; sicut cum grammaticus non grammatice loquitur, et dialec-

[1] 1-2. *Summ. theol.*, q. XXXI, a. VIII ad 2.

ticus non recte syllogizat. Ergo in considerando potest esse tristitia ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Topic.*, cap. XIII, quod delectationi quæ est ab eo quod est considerare, non est aliqua tristitia contraria.

Præterea, considerationes procedunt ex rationibus rerum in anima existentibus. Sed rationes rerum etiam contrariarum in anima existentes non sunt contrariæ, ut dicitur in VII *Metaph.*, text. 13. Ergo nec delectationi quæ ex consideratione causatur, aliquid potest esse contrarium.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod tristitia fortius afficiat quam delectatio. Quia, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XXXVI, col. 25, t. VI, « nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. » Ergo magis homo afficitur tristitia quam delectatione.

2. Præterea, sicut tristitia vehementia sua movet ad fugam, ita delectatio movet ad desiderium. Sed non omnes, delectationes appetunt; immo quidam, ut temperati, eas vitant; tristitias autem quilibet fugit, ut dicit Philosophus in *Ethic.*, lib. VII, cap. XIII. Ergo delectatio minus afficit quamtristitia.

3. Præterea, secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. V, omnis tristitia hominem in operando impedit; non autem omnis delectatio adjuvat; sed solum propria. Ergo tristitia vehementius afficit quam delectatio.

Sed contra, bonum est efficacius in agendo quam malum : quia malum non agit nisi in virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nom.*, § 32, col. 731, t. I. Sed bonum est causa delectationis, malum vero tristitiæ. Ergo delectatio magis afficit quam tristitia.

Præterea, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XIV, delectatio expellit tristitiam non solum sibi contrariam, sed et quamlibet aliam. Ergo delectatio est fortior tristitia.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod cujuslibet passionis ratio formalis ex objecto sumitur ; unde et passiones et actus penes objecta distinguuntur. Objectum autem delectationis bonum est, tristitiæ vero malum; unde oportet tristitiam delectationi formaliter contrariari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis motus per se operationi non contrarietur, est tamen in motu aliquid invenire ex quo tristitiam causat, quod contrariatur operationi, secundum quod est delectationis causa. Operatio enim delectationis causa existit, secundum quod est conveniens operanti. In motu autem, in quo est processus de uno ad aliud, oportet aliquid esse non conveniens ei quod movetur, cum ea inter quæ est motus, sint contraria; et ideo motus ratione contrarietatis quam habet ad mobile, lassitudinem et tristitiam inducit; et propter hoc præcipue motus innaturales et violenti lassitudinem causant. Sic ergo motus ratione contrarietatis causat tristitiam, operatio vero delectationem ratione convenientiæ; unde oportet quod delectatio et tristitia opponantur secundum oppositionem convenientiæ et contrarietatis.

Ad secundum dicendum, quod tristitia non est materia delectationis, nec delectatio tristitiæ, per se loquendo; sed per accidens tantum, inquantum accidit delectationi esse malum, quod est propria tristitiæ materia; et tristitiæ esse bonum, quod est propria materia delectationis; et hoc quidem accidere potest in istis contrariis, ut unum per accidens sit alterius materia propter communitatem suorum objectorum, quæ sunt bonum et malum; quorum unum potest alteri adjungi ratione diversorum. Quod enim est secundum unam rationem bonum, potest esse secundum alteram rationem malum. Accidit etiam quod hujusmodi contraria consistunt in actu animæ, quæ reflectitur super actum suum, inquantum scit se scire, et vult se velle; unde et tristitia potest esse materia gaudii, et etiam ipsum gaudium; quod in rebus naturalibus accidere non potest, ut aliquid sit materia sui ipsius, vel etiam contrarii.

Ad tertium dicendum, quod si fiat vis in verbis; sicut delectatio distinguitur a gaudio, ita dolor a tristitia, ut sic per oppositum tristitia respondeat gaudio, dolor vero delectationi : sed quia dolor proprie accipitur in sensu, et præcipue in sensu tactus; delectatio etiam proprie loquendo se extendit ad interiores vires; ideo delectationi non solum dicimus opponi dolorem, sed etiam tristitiam.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstio-

nem dicendum, quod apprehensio potest dici delectationis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius apprehensi; sicut cum apprehendimus aliquod bonum nobis conveniens, et inde delectamur; et per hunc modum apprehensio est omnis delectationis causa; unde nihil prohibet delectationi, quæ sic ex apprehensione causatur sive sensibili sive intelligibili, aliquid contrarium esse; alias nulli delectationi esset tristitia contraria. Alio modo ex parte ipsius apprehensionis; ut cum quis delectatur non quidem de apprehenso, sed de ipsa apprehensione qua apprehendit; et sic, per se loquendo, delectationi quæ ex quacumque apprehensione causatur, non potest esse tristitia contraria. Oportet enim hujusmodi tristitiam etiam ex aliqua apprehensione causatam esse; contraria enim circa idem sunt. Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere; quia illud solum tristitiam facere potest quod est contrarium; nulla autem apprehensio, inquantum hujusmodi, est contraria vel repugnans apprehendenti; immo est perfectio ipsius: quia species quibus fit apprehensio sunt perfectiones apprehendentis; unde nulla apprehensio nec sensibilis nec intelligibilis, per se loquendo, tristitiam causat, sed delectationem tantum; quandoque plus, quandoque minus, secundum quod apprehensio est perfectior, et delectanti convenientior. Unde Philosophus dicit in X *Ethicor.*, cap. IV, quod perfectissima ac per hoc delectabilissima visio est visus optime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. Per accidens autem contingit ex apprehensione causari tristitiam dupliciter. Uno modo ex parte apprehendentis, qui scilicet apprehendit per organum aliquod corporale, cui potest accidere lassitudo et corruptio propter organi permutationem; et sic apprehensio sensitivæ partis per accidens est contristativa; apprehensio vero intellectiva non nisi per accidens valde remotum, inquantum scilicet considerationi intellectus adjungitur operatio sensitivarum virium, ex quibus accidit in consideratione intellectus nostri lassitudo; quod non esset, si sine phantasmatibus intelligere possemus. Alio modo ex parte ipsius effectus apprehensionis, inquantum ex hoc quod apprehensioni vacavimus, aliquod damnum incurrimus, ut puta si ex hoc impedimur ab aliquo utiliori, vel pertrahimur in peccatum occasionaliter. Sed tunc, proprie loquendo, non causatur tristitia ex apprehensione, sed ex consideratione effectus apprehensionis. Et ideo, proprie loquendo, delectatoni quæ est ex hoc quod est considerare secundum intellectum, non est aliqua tristitia contraria.

Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod operatio contraria habitui scientiæ quandoque procedit ab aliquo scienter; et tunc talis operatio est habitui conveniens; quia per habitum scientiæ non solum cognoscimus id quod est rectum; sed etiam id quod est erroneum; unde etiam scire aliquid esse erroneum est de perfectione scientiæ. Si autem consideratio scientiæ contraria procederet ab aliquo nescienter, utputa cum quis habet falsam considerationem quam æstimat veram, adhuc talis consideratio erit delectabilis, quia apprehenditur ut conveniens, quamvis non sit conveniens; sicut et justo esset operatio injusta delectabilis, si eam æstimaret esse justam.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod tam delectatio quam tristitia consequuntur causam aliquam apprehensam; unde et possunt dupliciter considerari. Uno modo ex parte causæ delectantis vel contristantis; alio modo ex parte apprehensionis quam delectatio et tristitia sequitur. Causa autem delectationis est bonum conveniens conjunctum; tristitia vero repugnans malum conjunctum. Potest autem inveniri aliquod bonum quod totaliter conveniens est, nec ex aliqua parte dissonantiam habet; non autem potest inveniri aliquod malum quod ita sit dissonum quod quantum ad nihil conveniens sit: quia non est aliquid pure malum, quod secundum aliquid non sit bonum; et ideo causa delectationis perfectius se habet ad delectandum quam causa tristitiæ ad contristandum, generaliter loquendo; sed in speciali non potest una regula dari, propter diversos ordines causarum in malitia et bonitate; unde quædam causa delectans excedit contristantem aliquam, et e converso. Sed ex parte apprehensionis, tristitia secundum genus, generaliter loquendo, delectationem excedit, eo quod res similes minus sentiuntur quam res contrariæ; unde cum convenientia delectationem causet, repugnantia vero tristitiam,

quantum ad apprehensionem tristitia delectationi prævalet; quamvis in speciali aliqua delectatio alicui tristitiæ præemineat quantum ad apprehensionem. Dicendum ergo est, quod si proprie loquamur, delectatio vehementius afficit quam tristitia; sed tristitia magis sentitur quam delectatio, sicut etiam et amor rei absentis[1] magis percipitur quam rei præsentis ut Augustinus dicit X *De Trin.*, t. VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod magis fugitur tristitia quam appetatur delectatio, quia magis sentitur.

Ad secundum dicendum, quod omnis tristitia, per se loquendo, est mala, ut infra[2] dicetur; quamvis per accidens possit esse bona; sed non omnis delectatio est bona, per se loquendo; ideo tam boni quam mali fugiunt tristitiam quamlibet, sed non omnes delectationes quaslibet appetunt.

Ad tertium dicendum, quod pluribus modis potest impediri aliqua operatio quam perfici: quia non perficitur nisi omnibus causis concurrentibus; impeditur autem operatio, si quodcumque eorum quæ sunt ad operationem necessaria impediatur; et ideo omnis tristitia operationem aliquam impedit, inquantum est contraria operanti; non autem omnis delectatio coadjuvat ad operandum; immo extranea impedit, inquantum avertit intentionem ad aliud quam attentio, quæ necessaria est ad perfecte agendum; sed propria delectatio et operantem expedit, eum quodammodo corroborando, inquantum est conveniens, et attentionem ejus facit inhærere ad operationem delectabilem.

ARTICULUS IV.

Utrum quælibet delectatio sit bona[3].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quælibet delectatio sit bona. Omne enim quod conjunctum aliis facit ea[4] eligibiliora, est per se bonum. Sed delectatio conjuncta quibuscumque bonis facit ea eligibiliora. Ergo delectatio est per se bonum; et sic quælibet delectatio bona erit.

2. Præterea, nihil appetitur nisi bonum. Sed unumquodque est appetibile ex hoc quod est delectabile. Ergo delectatio, per se loquendo, est bona; et sic idem quod prius.

3. Præterea, omne esse, inquantum hujusmodi, est bonum. Ergo et illud quod est ultima entis perfectio, universaliter est bonum. Sed delectatio est ultima entis perfectio: perficit enim operationem, quæ est actus secundus, ut per Philosophum patet, X *Ethic.*, cap. IV. Ergo omnis delectatio est bona.

Sed contra, illud quod fugit virtuosus, est malum. Sed delectationem fugit temperatus. Ergo delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod judicium rationis impedit, est malum. Sed delectatio corrumpit æstimationem prudentiæ, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IV. Ergo delectatio est mala.

3. Præterea, illud cujus desiderium facit aliquid malum, est per se malum. Sed desiderium delectationis facit aliquos malos, sicut intemperatos, qui delectationem prosequuntur ut finem, et blandos, qui ad delectationem solummodo dulcia loquuntur. Ergo delectatio est mala.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnis tristitia sit mala. Nullum enim salutiferum est malum. Sed aliqua tristitia est salutifera: *quæ enim secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur;* II *Corinth.* VII, 10. Ergo aliqua tristitia est bona.

2. Præterea, nullum laudabile est malum. Sed aliquæ tristitiæ sunt laudabiles, sicut misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, et pœnitentia, quæ est tristitia de peccatis præteritis. Ergo non omnis tristitia est mala.

3. Præterea, sicut delectatio se habet ab bonum, ita tristitia ad malum. Sed non omnis delectatio est bona. Ergo nec omnis tristitia est malum.

Sed contra, omne illud quod impedit operationem rectam, est malum. Sed omnis tristitia operationem impedit, ut patet in IX *Ethic.*, cap. V. Ergo omnis tristitia est mala.

Præterea, quod adjunctum alicui facit ipsum minus bonum, est per se malum.

[1] Parm. omittit: « absentis magis percipitur quam rei. »
[2] Art. seq., quæstiunc. 2.
[3] 1-2, *Summ. Theol.*, q. XXXIV, a. II.
[4] Al. deest: « ea. »

Sed tristitia cuicumque bono adjuncta facit ipsum minus eligibile; unde II Corinth. IX, 7, dicitur : *Non ex tristitia, aut ex necessitate : hilarem enim datorem diligit Deus;* et eadem ratio est, cujuscumque virtutis actui tristitia adjungatur. Ergo tristitia est secundum se malum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod aliqua delectatio sit optimum. Illud enim quod est ultimus finis, est optimum. Sed delectatio est ultimus finis : ut enim dicitur VII *Ethicor.*, cap. XII, est finis architecton [1]. Architectonicarum autem fines sunt nobiliores et desiderabiliores, ut dicitur in I *Ethicor.*, cap. I. Ergo delectatio est optimum.

2. Præterea, dicitur in II *Cœli et Mundi*, text. comm. 17 : « Omnis res est propter suam operationem. » Sed operatio est propter delectationem, cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV. Ergo delectatio est ultimus finis.

3. Præterea, illud quod desideratur tantum propter se et nunquam propter aliud, est ultimus finis. Sed delectatio est hujusmodi : stultum enim est quærere quare aliquis velit delectari. Ergo delectatio est ultimus finis.

4. Præterea, illud quod omnes appetunt, et cum cujus contrario nihil est eligibile, videtur esse optimum, et ultimus finis. Sed omnes delectationem appetunt, et pueri, et bestiæ, et homines sapientes, et insipientes : nec aliquod bonum esset eligibile, si esset triste : nec etiam esset possibile in aliquo bono continue perseverare, si esset triste. Ergo delectatio est optimum.

1. Sed contra, ultimus finis hominis et optimum ejus est beatitudo ipsius. Sed beatitudo non est delectatio, sed magis operatio, ut ex supra dictis patet. Ergo delectatio non est optimum.

2. Præterea, secundum Platonem, delectatio est generatio [2] sensibilis in naturam. Sed nulla generatio est optimum : quia generatio est motus ad perfectionem. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

3. Præterea, omne quod eligitur, eligitur in ordine ad optimum. Sed, sicut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. II, circa multa studium faceremus, etiam si nullam delectationem inferrent; puta videre, recordari, scire, et virtutes habere. Ergo delectatio non est optimum.

4. Præterea, omne illud quod a natura ordinatur ad aliquid non est ultimus finis. Sed natura ordinat delectationem ad operationem; unde operationibus nutritivæ et generativæ ordinatis ad conservationem individui et speciei natura delectationem apposuit, ut ad hæc opera animalia magis inclinarentur. Ergo delectatio non est optimum, vel ultimus finis.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod delectatio dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est delectatio; alio modo inquantum est hæc delectatio. Delectatio ergo inquantum est delectatio, aliquod bonum nominat; sed inquantum est talis delectatio, potest rationem mali habere ex parte ejus ex quo specificatur; sicut etiam omnis actio quantum ad hoc quod habet de natura actionis est bona; sed quantum ad hoc quod adjungitur de defectu, aliqua actio est mala. Similiter etiam inquantum alicui delectationi adjungitur de defectu, secundum hoc adjungitur ei de malo. Hoc autem modo adjungitur defectus delectationi quo et operationi, cum delectatio ex operatione causetur; et sic ex deficienti operatione deficiet [3] delectatio; et ideo, ut dicitur in X *Ethicor.*, cap. V, sicut operationes differunt ab invicem bonitate et malitia, ita et delectationes; ut secundum hoc delectatio dicatur bona quod ex bona operatione procedat, mala vero quæ est de mala operatione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quæ facit bona eligibiliora, est delectatio ejus propria, utpote cum justus delectatur de justa operatione; sed si delectationes intemperati adjungerentur operationibus justis, non facerent eas delectabiliores; unde non sequitur omnes delectationes esse bonas.

Ad secundum dicendum, quod non solum appetitur bonum, sed etiam apparens bonum. Quia autem omnis delectatio ex hoc quod est delectatio, bona est; quantumcumque ex aliquo adjuncto efficiatur mala, habet unde apparere possit bona, et per consequens unde possit appeti; et

[1] Al. : « et architecton. »
[2] Sic cod. — Parm. : « est generabilis in natura. »
[3] Al. : « deficiens. »

sic appetibilis est non habenti rectum judicium : sed habenti rectum judicium delectationes quædam appetibiles non sunt; sicut prudens et temperatus non appetit delectationes intemperati.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non probat delectationem esse bonum, nisi inquantum est delectatio.

Sed quia ex rationibus quæ sunt in contrarium, quidam ostendere volebant omnem delectationem esse malam, ideo ad eas est etiam respondendum.

Ad primum ergo dicendum est, quod virtuosus non fugit quamlibet delectationem, immo propriam delectationem amplectitur; quod est delectari in operibus virtutum; fugit autem delectationes inordinatas; et has concedimus malas esse.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet delectatio impedit judicium rationis, sed delectatio immoderata et extranea; sicut delectatio corporalis judicium rationis perturbat, si sit vehemens; sed spiritualis delectatio judicium rationis confortat, quia unusquisque attentius operatur in his quibus delectatur, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. v; et sic etiam non sequitur omnem delectationem esse malam.

Ad tertium dicendum, quod illæ delectationes quæ faciunt hominem malum, non sunt dicendæ simpliciter et vere delectationes : quia non sunt convenientes homini inquantum est homo, sed inquantum bonum hominis est in eo quodammodo corruptum : sicut etiam non est dicendum dulce simpliciter quod videtur habenti corruptum gustum; et dato etiam quod sint delectationes veræ, differunt tamen specie ab illis delectationibus quæ bonæ sunt.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod aliquid dicitur bonum dupliciter : uno modo ut per se eligibile; alio modo ut ordinatum ad illud; sicut potiones austeræ non sunt per se bonæ vel appetibiles, sed solum inquantum sunt utiles ad sanitatem. Tristitia ergo nulla, per se loquendo, est bona ut per se appetibilis ; unde etiam Augustinus in lib. X *De confess.,* cap. xxviii, col. 795, t. I, tolerari eas jubet, non amari, scilicet tribulationes et tristitias : cujus ratio est, quia omnis tristitia procedit ex aliquo inconvenienti; habere autem aliquod inconveniens non potest esse per se appetibile : sed tamen aliquæ tristitiæ sunt bonæ vel appetibiles, inquantum sunt utiles ad aliquid ; vel ad expellendum pravas delectationes, vel ad aliquid hujusmodi.

Et per hoc patet responsio ad primum : quia illa tristitia secundum Deum esse dicitur, et salutifera, quæ ordinatur ad salutem ; unde non sequitur quod sit bona, nisi ut medicina quædam.

Ad secundum dicendum, quod tristitia non potest esse laudabilis nisi ex suppositione alicujus mali existentis : supposita enim miseria, laudabilis est misericordia ; et similiter peccato præexistente, eligibilis est pœnitentia. Tamen ubi est bonorum perfectio, nec est locus misericordiæ nec pœnitentiæ. Unde non sequitur quod tristitia sit bona simpliciter, sed secundum quid tantum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnis tristitia secundum se sit fugienda, non tamen sequitur quod omnis delectatio sit secundum se appetenda et bona. Ad hoc enim quod aliquid sit bonum, oportet multa concurrere, quorum quodlibet deficiens rationem mali inducit; et ita, omne illud quod habet aliquid de malo, est fugiendum; nec tamen omne illud quod habet aliquid de bono, est simpliciter appetendum; et sic omnis tristitia, inquantum aliquid habet de defectu, est fugienda ; non autem omnis delectatio est appetenda, quamvis habeat aliquid de bono.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod de delectatione fuit triplex opinio.

Una fuit Epicureorum, qui ponebant delectationem, inquantum hujusmodi, esse optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem esse bonam. Alia fuit opinio Stoicorum et Platonicorum, qui ponebant omnem delectationem esse malam. Tertia fuit opinio Aristotelis et Peripateticorum, qui posuerunt quasdam delectationes esse bonas, et quasdam malas; et quod nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum in genere humanorum bonorum : delectatio enim operationem consequitur; unde cum aliqua operatio sit optimum in genere humanorum bonorum, quod est felicitas; et delectatio ipsam consequens optimum erit. Nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta; ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta, quæ est felicitas; cum delectatio sit operationis

perfectio, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV. Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso, Philosophus ibi insolutum relinquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem; sicut omnes perfectiones secundæ non propter aliud sunt nisi propter sua perfectibilia perficienda. Delectatio autem est quædam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti; unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, delectatio aliqua non est optimum, sed est aliquid optimi, scilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. VII.

Sic ergo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio dicitur esse finis architecton, non quia sit architectonicæ, scilicet civilis, finis ultimus; nisi forte inquantum est aliquid ultimi finis, ut dictum est. Dicitur autem esse finis architecton, ut regula quædam, ad quam architecton, scilicet civilis, omnia judicat; unde ibi subjungitur : « Ad quam respicientes hoc quidem bonum, hoc quidem malum dicimus. » Ex hoc enim aliquis bonus cognoscitur quod delectatur in bonis; malus autem ex hoc quod delectatur in malis.

Ad secundum dicendum, quod delectatio non est perfectio operationis a qua operatio speciem habeat; sed magis quæ superadditur ei per modum perfectionis secundæ, sicut sanitas ad hominem se habet, et non sicut anima. Hoc autem interest inter perfectiones primas et secundas; quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile sicut ad finem, ut materia ad formam : sed e converso secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibibile per eam esse perfectum habeat; et sic delectatio ad operationem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod de illis ordinatis ad finem consuevimus quærere propter quem fiant quæ fini non sunt conjuncta; de his vero quæ fini conjunguntur, talis quæstio non fit, quia statim apparet ea esse appetibilia. Et quia delectatio non est conjuncta operationi perfectæ, quæ est finis; ideo non consuevit quæri propter quid aliquis velit delectari. Et præterea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo; unde quærere quare aliquis velit delectari, est idem quod quærere quare velit appetitum suum quietari; quod idem est ac si quæreretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet autem operatio aliqua sit finis, tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in fine; et inde est quod magis quærimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari.

Ad quartum dicendum, quod cujuslibet rei finis est sua perfectissima operatio; ideo omnes delectationem appetunt, qua operatio perficitur, sicut et propriam operationem perfectam : et sicut accidit error in appetitu operationis, quia quidam insistunt operationibus extrancis, dimissis propriis operationibus, ut omnes mali sequentes operationes bestiales prætermissis humanis; ita etiam quidam loco propriarum delectationum extraneas sequuntur.

Ad primum vero eorum quæ objiciuntur in oppositum, dicendum, quod non quælibet operatio est felicitas, sed operatio perfecta, quam oportet delectabilem esse; et sic delectatio est aliquid optimi.

Ad secundum dicendum, quod definitio illa Platonis non est conveniens, ut patet per Philosophum in VII et X *Ethic.* Non enim delectatio in generatione consistit, sed magis in esse generatum : tunc enim res potest habere propriam operationem, quæ est delectationis causa, quando jam perfecta est; non autem quando est imperfecta, et in fieri.

Aliæ duæ rationes concludunt quod operatio sit melior delectatione; et hoc quidem verum est. Sed utroque est melius operatio perfecta, cujus aliquid est delectatio.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales sint potiores spiritualibus [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales sint potiores spiritualibus. Delectabile enim, inquantum est delectabile, est appetibile. Ergo in quod magis inclinatur appetitus,

[1] I-2, *Summ. theol.*, q. XXXI, a. I et V.

est magis delectabile. Sed pluries et frequentius inclinatur in delectationes corporales quam spirituales. Ergo delectationes corporales sunt potiores [1] spiritualibus.

2. Præterea, majoris efficaciæ est res ipsa quam similitudo rei. Sed delectationes corporales, utpote tactus et gustus, proveniunt ex ipsis rebus conjunctis; delectationes autem spirituales, utpote quæ sunt in contemplando, proveniunt ex similitudinibus rerum, quibus intelligimus. Ergo delectationes corporales sunt potiores spiritualibus.

3. Præterea, ut Avicenna dicit in V *De naturalibus*, operatio causarum utilium præsentium est efficacior quam operatio causarum utilium futurarum; et similiter operatio causarum utilium ad delectandum est efficacior quam operatio causarum utilium honestati [2]; et similiter operatio ejus quod est secundum opinionem est efficacior quam operatio ejus quod est secundum rationem. Sed operationes corporales proveniunt ex bonis præsentibus utilibus ad delectandum secundum opinionem boni : delectationes vero spirituales proveniunt præcipue ex bonis futuris honestis, et secundum rationem existentibus. Ergo delectatio corporalis est potior spirituali.

4. Præterea, delectationes corporales sua efficacia quandoque rationem evertunt, et corpus transmutant; et ideo indigent refrenari, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. III : « Concupiscentiæ venereorum manifeste corpus transmutant, et quibusdam insanias faciunt. » Delectationes autem spirituales hoc facere non videntur; unde et eas refrenare non oportet. Ergo corporales sunt potiores spiritualibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VII, quod « delectabilissima operatio est illa quæ est secundum sapientiam. Videtur enim philosophia admirabiles delectationes habere puritate et firmitate. » Et ad hoc est etiam quod dicitur Eccli. XXIV, 27, ex ore Sapientiæ : *Spiritus meus super mel ducis; et hereditas mea super mel et favum.*

Præterea, bonum est causa delectationis. Sed spirituale bonum præeminet corporali. Ergo et spiritualis delectatio corporali.

Præterea, albius est quod est nigro impermixtius. Sed delectatio corporalis habet admixtam tristitiam, quæ ei contrariatur; delectationi autem spirituali non est aliqua tristitia contraria quæ possit ei admisceri. Ergo delectatio spiritualis est potior corporali.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inter delectationes corporales non est potissima illa quæ est secundum tactum. Spiritualis enim delectatio est potior quam corporalis. Ergo et quanto aliqua delectatio corporalis est spirituali vicinior, tanto est potior. Sed delectatio visus et auditus est propinquior spirituali delectationi quam delectatio tactus. Ergo est potior.

2. Præterea, delectationis causa est perceptio convenientis. Sed visus inter alios sensus est magis perceptivus et cognoscitivus, ut patet per Philosophum in I *Metaphys.*, cap. I. Ergo et delectatio visus est potissima inter corporales.

3. Præterea, præcipuæ delectationes tactus sunt in actibus nutritivæ et generativæ. Actus autem illi sunt communes etiam plantis, in quibus nulla delectatio invenitur. Ergo tactus habet minimum de delectatione.

Sed contra est, quod temperantia est circa maximas delectationes et tristitias corporales. Est autem circa delectationes tactus, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. IX. Ergo delectationes tactus sunt potiores aliis corporalibus.

Præterea, delectationi corporali opponitur dolor. Sed dolor præcipue ad sensum tactus pertinet, cum ex divisione continui proveniat. Ergo et inter delectationes corporales delectatio tactus est potior.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inter delectationes spirituales delectatio quæ est in operibus activæ, sit potior ea quæ est in operibus contemplativæ. Delectatio enim ad affectum pertinet. Sed activa vita ex rectitudine voluntatis dependet; contemplativa vero magis consistit in perfectione intellectus. Ergo delectatio in operibus activæ est potior delectatione quæ est in operibus contemplativæ.

[1] Al. : « altiores. »

[2] Al. : « honestatis. »

2. Præterea, delectationis causa est operatio connaturalis habitus. Sed habitus virtutum moralium, quæ perficiunt in activa, magis movet per modum naturæ quam habitus intellectualium virtutum : sciens enim sine difficultate potest aliquod falsum considerare ; sed justus non potest sine difficultate operari injusta, ut dicitur lib. IX *Ethic.*, cap. x. Ergo delectatio virtutum moralium, quæ ad activam pertinent, est potior delectatione intellectualium, quæ pertinent ad contemplativam.

3. Præterea, convenientia est ratio delectationis. Sed delectatio magis convenit cum virtute morali quam cum intellectuali ; et virtutem et malitiam moralem circa delectationem et tristitiam ponimus, ut dicitur in II et VII *Ethic.* Ergo delectatio activæ potior est delectatione contemplativæ.

Sed contra, operationibus contemplativæ non admiscetur amaritudo aut tædium ; unde Sap. viii, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ : *nec tædium convictus illius.* Sed operationes activæ vitæ sunt multis amaritudinibus respersæ. Ergo delectationes contemplativæ vitæ sunt potiores.

Præterea, quanto aliqua operatio est delectabilior, tanto magis potest continuari. Sed operatio contemplationis maxime potest continuari , ut dicitur in X *Ethic.* Ergo operatio contemplationis est maxime delectabilis.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod in beatis omnibus est æqualis delectatio. Quia, ut dicitur in *Glossa*[1] *ord. Pat. lat.* t. CXIV, coll. 548, 549, I Corinth. xv, super illud : *Stella a stella differt in claritate*, in dispari claritate erit par gaudium.

2. Præterea, in beatis erit perfecta caritas ; unde unusquisque perfecte implebit illud præceptum, Matth. xxii, 39 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo tantum gaudebit unusquisque de bono alterius, sicut de bono suo ; et sic videtur quod omnes æquale gaudium habebunt.

3. Præterea, gaudium non diminuitur nisi ex aliquo impedimento. Sed in nullo beatorum erit aliquod impedimentum gaudii. Cum igitur omnibus sit una gaudendi ratio, scilicet Dei visio, videtur quod omnes æqualiter gaudebunt.

Sed contra, homines assumuntur pro diversitate meritorum ad diversos ordines Angelorum, sicut dicit Gregorius[2], *Homil. in Evang.*, lib. II, hom. xxxiv, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1252. Sed non in omnibus Angelis est æquale gaudium ; unde dicit Dionysius, vii cap. *Cœlest. hierar.*, col. 206, t. I, quod suprema hierarchia est sola digna effecta domestica unitate divinæ refectionis, per quam refectionem delectatio intelligitur. Ergo nec omnes beati æqualiter gaudebunt.

Præterea, visio Dei in beatis erit causa delectationis. Sed quidam sancti clarius Deum videbunt, ut supra dictum est. Ergo non omnes æqualiter delectabuntur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut aliquid dicitur dupliciter magis notum ; vel simpliciter, vel quoad nos ; ita potest una delectatio potior altera judicari vel simpliciter, vel quoad nos. Loquendo igitur simpliciter, delectatio spiritualis incomparabiliter præeminet corporali, propter sex rationes. Primo, quia spiritualis perfectio , quæ spiritualem delectationem causat, incomparabiliter perfectionem corporalem excedit, quæ causat delectationem corporalem. Secundo, quia cum hæc sit melior, est delectanti convenientior ; unusquisque enim maxime est illud quod est in eo perfectissimum, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. vii. In nobis autem perfectissimum est spiritualis natura, secundum quam res spirituales sunt nobis convenientes, sicut in unoquoque forma est potior materia ; et id quod convenit nobis secundum spiritualem naturam, est nobis convenientius ; et propter hoc, quantum est de se, natum est magis delectare. Tertio, quia perfectio spiritualis est naturaliter magis dilecta quam corporalis ; et hoc experimento patet ; homines enim multa sustinent incommoda corporalia, ut vitent infamiam , vel habeant victoriam seu eminentiam, quæ sunt perfectiones intelligibiles, et non corporales. Quanto autem aliquid magis diligitur, tanto habitum magis delectat ; unde dicit Philosophus in XI *De animalibus*[3], quod amator

[1] Sensus est *Glossæ.* »

[2] « Distincte conversationes hominum singulorum agminum ordinibus congruunt, et in eorum sortem per conversationis similitudinem deputantur. »

[3] Vel lib. I *De partibus animal.*, c. v.

quando diligit aliquid, afficitur ad id quod comprehendit de eo; quamvis aliquando quod comprehendit, sit modicum quantum ad multa quæ comprehendit de aliis rebus; et sic parva cognitio quam habemus de substantiis spiritualibus cœlestibus, est nobis delectabilissima. Quarto, quia cum conjunctio sit delectationis causa, quanto aliquid vehementius conjungitur, magis delectat. Res autem spirituales intellectivæ intimius nobis conjunguntur quam res corporales apprehensæ per sensum; sensus enim per apprehensionem conjungitur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem; unde delectatio intelligibilis est potior quam sensibilis. Quinto, quia cum operatio sit causa delectationis per hoc quod procedit ab operante perfecto, sicut cum perficitur per habitum, quanto in operante invenitur major perfectio respectu operationis, tanto ejus operatio est delectabilior. Motus autem est actus imperfecti; unde operationes admixtæ motui intantum deficiunt a perfectione delectationis, inquantum motui adjunguntur; ex motu enim lassitudinem inducunt, et ideo cum operationibus corporalibus adjungatur motus, operationes autem spirituales sunt a motu remotæ, spirituales delectationes erunt corporalibus puriores, et per consequens vehementiores. Sexto, quia spirituales delectationes sunt diuturniores et firmiores corporalibus, utpote ex causis incorruptibilibus et immobilibus provenientes.

Loquendo autem de delectatione quo ad nos, delectatio corporalis est nobis perceptibilior propter quatuor rationes. Primo, quia res corporales sensibiles magis percipimus quam res spirituales, eo quod oportet ex sensibilibus pervenire in intelligibilia; ad [1] delectationem autem requiritur perceptio convenientis; et inde est quod plures inclinantur ad delectationes corporales quam ad spirituales, quia plures cognoscunt sensibilia quam intelligibilia. Secundo propter dispositionem affectus nostri, qui est assuetus delectationibus corporalibus; unde sicut gustus infectus non percipit dulcedinem puram, ita etiam affectus nostri delectationibus corporalibus inquinati delectationes purissimas, scilicet spirituales, percipere non possunt; et ideo homines virtuosi, qui habent affectum depuratum a corporalibus delectationibus, magis spiritualibus delectationibus fruuntur. Unde et Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. v, quod illa est potissima delectatio quæ videtur potior virtuoso. Tertio, quia delectationes corporales propinquiores sunt virtutibus corporalibus motivis; unde ex delectationibus et doloribus corporalibus statim sequitur corporis transmutatio; non autem ex delectationibus et tristitiis spiritualibus, nisi sint adeo fortes quod ex eis fiat redundantia in appetitum sensibilem. Transmutationes autem corporis maxime percipiuntur; unde et delectatio corporalis magis percipitur quam spiritualis. Quarto, quia, ut dicit Augustinus, VIII *Confess.*, cap. III, col. 751, t. I, gaudium vel delectatio major sequitur, ubi major molestia præcessit. In rebus autem corporalibus continue molestamur propter continuos motus, qui omnes cum labore quodam sunt; sed in rebus spiritualibus non inveniuntur hujusmodi molestiæ; unde delectationes corporales [2] apparent, ut pote magis e vicino remedium præbentes contra molestias corporales; unde, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. XIV, corporales delectationes appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales molestias ; et propter hoc, juvenes, in quibus natura laborat continue ex augmento corporis et aliis motibus, magis afficiuntur ad delectationes corporales; et similiter melancholici, quorum corpus semper mordetur ex malitia complexionis, sunt in vehementi appetitu delectationis, utpote semper indigentes medicina, ut ibidem dicit Philosophus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de comparatione delectationum quoad nos.

Ad secundum dicendum, quod per similitudines spirituales nobis conjunctas magis pertingimus ad intima quam per ipsam conjunctionem realem quæ nobis secundum sensum exhibetur; cum tactus et gustus non cognoscant nisi accidentia, intellectus vero ipsam rei quidditatem.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ibi loquitur de comparatione delectationum quoad nos; unde contrarium dicit in sua *Metaph.*, loquens de comparatione

[1] Parm. : « ante. »

[2] Parm. addit : « majores. »

delectationum secundum se; ubi dicit, quod delectationes corporales non sunt etiam nominandæ delectationes respectu spiritualium. Vel potest dici quod Avicenna ibi loquitur de delectationibus quæ in passione consistunt, quæ fiunt per motum spiritus corporei animalis : vult enim quod hujusmodi delectationes sensibiles minus proveniant ex rebus spiritualibus quam ex corporalibus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales propter hoc quod faciunt transmutationem corporalem magis quam spirituales [1], natæ sunt rationem impedire, sicut et aliæ transmutationes corporales : sed delectationes spirituales quamvis mentem ad se rapiant, tamen usum rationis in nullo impediunt, unde sobriæ nominantur. Ideo autem potest in delectationibus corporalibus, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. ult., superabundantia inveniri, quia non sunt homini secundum seipsas eligibiles, sed solum per accidens; inquantum scilicet sunt ut medicinæ corporales tristitias prohibentes : et ideo appetendæ sunt servata quadam mensura, quam eis ratio præfigit; et si eam excesserunt, noxiæ reputantur. Sed delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi homini connaturales, et non ut medicinæ, cum non habeant tristitias contrarias : et ideo delectationibus spiritualibus nullam mensuram præfigit ratio ; sed quanto sunt majores, tanto sunt eligibiliores.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod delectationes sensus tactus comparantur delectationibus aliorum sensuum, dupliciter. Uno modo quantum ad vehementiam ; et sic delectationes tactus sunt aliis vehementiores, propter quatuor rationes. Primo, quia tangibile conjungitur nobis realiter; sed visibile et audibile et odorabile conjungitur nobis per aliquid sui ; et tamen nullus sensus ad interiora rei ingredi potest. Res autem corporalis efficacior est ad delectandum corporaliter quam species rei, vel aliquid a re causatum. Secundo, quia tangibilia sunt nobis magis connaturalia, eo quod ex calido et frigido et humido et sicco constituitur animal ; et ideo majorem delectationem inferunt nobis tangibilia quam alia sensibilia, sicut et majorem læsionem : quia eorum excellentiæ non solum corrumpunt unum sensum, sed totum animal. Tertio, quia cum sensus tactus sit quasi fundamentum sensuum, ratione cujus, immobilitato ejus organo, omnes sensus immobilitantur, ut dicitur in lib. *De somno et vigilia* ; id quod in tactu accidit tam de delectatione quam de læsione, redundat in hos sensus ; et propter hoc delectatio tactus inter corporales est vehementior. Quarto, quia delectationes tactus sunt circa necessaria ad conservationem individui et speciei, sicut in cibis et potibus et venereis : et propter hoc apposita est in eis maxima delectatio, ne ab animalibus negligantur ; et inde est quod circa has delectationes maxime est temperantia , ut dicit in III *Ethic.*, cap. XIII. Secundo comparantur delectationes tactus aliis delectationibus quantum ad nobilitatem ; et sic sunt magis materiales et magis bestiales, et per consequens minus nobiles. Alii enim sensus spiritualius recipiunt sua objecta quam tactus : unde et alia animalia non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, ut dicitur in III *Ethic.*, ubi sup. : sed homo delectatur etiam eis inquantum ordinantur ad cognitionem solam.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod delectationes aliorum sensuum sunt propinquiores aliis delectationibus spiritualibus quam delectationes tactus, potest haberi quod sunt nobiliores ; non autem quod sint vehementiores ; cum modum delectationum corporalium non transcendant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis visus sit magis perceptivus aliis sensibus, tamen ejus perceptio est secundum minorem conjunctionem ad rem quam in sensu tactus : et ideo delectatio quæ est de sensibili delectabili , magis est per tactum quam per visum : sed tamen delectatio quæ est de cognitione visus, est major quam est de cognitione tactus. Sed hoc modo non delectantur alia animalia in sentiendo, sed solum homines in ordine ad scientiam quam ex sensibus acquirunt : unde talis delectatio cadit quodammodo in genus spiritualium delectationum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ea de quibus sunt præcipue delectationes tactus, inveniantur in plantis, non tamen ea percipiunt : unde non est ex defectu

[1] Al. : « spiritualem. »

delectabilium quod plantæ non delectentur, sed ex defectu perceptionis [1].

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod delectationes quæ sunt in operibus speculativæ vitæ præeminent delectationibus quæ sunt in operibus activæ; et hoc propter quatuor rationes. Primo, quia sunt nobiliores, utpote ex nobilioribus rebus provenientes : actus enim vitæ activæ sunt secundum conversionem inferioris partis animæ ad ea quæ infra ipsam sunt, sicut ad passiones circa quæ morales virtutes consistunt, et ad usus bonorum exteriorum, in quibus aliquæ virtutes consistunt, ut justitia et liberalitas; sed actus vitæ contemplativæ sunt secundum quod anima convertitur quantum ad superiorem [2] rationem ad res æternas, quæ sunt supra ipsam. Secundo, quia sunt convenientiores : sicut enim ratio in nobis excellit sensum; ita id quod est convenientius rationi est nobis convenientius quam quod convenit sensui. Similiter speculativus intellectus præcedit practicum : unde perfectiones intellectus speculativi sunt homini convenientiores. Tertio, quia sunt puriores. Opera enim activæ vitæ sunt circa passiones sensitivæ partis et circa corporales motus; et sic admiscetur eis de lassitudine et materialitate, quod non contingit de spiritualibus delectationibus. Quarto , quia spirituales delectationes sunt perfectiores. Homo enim ad opera victæ activæ multis indiget; sed in operibus contemplativæ est sibi unusquisque magis sufficiens : unde contemplativæ delectatio non ita patitur defectum sicut delectatio activæ, ex hoc quod desit aliquid eorum quæ ad perfectam operationem requiruntur.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus se habet communiter et ad activam et ad contemplativam vitam. Sicut enim aliquis volens opera activæ exercet, ita et contemplativæ opera; et sic in affectu est communiter delectatio de utroque : sed causa delectationis contemplativæ vitæ est in intellectu quantum ad superiorem partem; causa vero delectationis activæ vitæ est in parte inferiori [2] animæ. Affectus autem non minus afficitur ex his quæ sunt superioris partis rationis quam ex his quæ sunt inferioris, sed magis.

Ad secundum dicendum, quod habitus inclinat ad actum dupliciter. Uno modo ad hoc ut actus exerceatur; et sic inclinare ad actum non est nisi habitus in parte appetitiva existentis : quia appetitus qui habet bonum et finem pro objecto, movet seipsum et vim [3] cognitivam in actum : ex desiderio enim actus vel finis provenit quod aliquis aliquem actum exerceat, dummodo non sit ex necessitate naturæ. Alio modo quantum ad modum agendi, ut scilicet illud quod agitur, recte agatur; et sic quilibet habitus inclinat ad actum. Habitus ergo contemplativus, utpote sapientia vel intellectus, non inclinat [4] ad hoc quod aliquis utatur contemplationis actu, sed ut quando utitur, recte utatur. Sed ad hoc quod utatur non inclinat nisi habitus qui est in appetitu non inferiori, sed superiori; utpote caritas. Unde etiam caritas ad vitam contemplativam pertinet; utpote inclinans habitus contemplativos ad actus suos. Sed habitus activæ vitæ, ut virtutes morales, sunt in parte appetitiva, utpote in irascibili et concupiscibili, ut temperantia et fortitudo : unde habitus isti inclinant et ad hoc quod agatur, et ad hoc quod recte agatur; et pro tanto naturæ comparantur, quæ est principium movendi. Nihilominus tamen illud in quod inclinat habitus speculativus, est nobis magis connaturale quam illud in quod inclinat habitus activus.

Ad tertium dicendum, quod delectationis causa est convenientia, non quidem delectationis, sed causæ ejus ad delectatum. Delectationes autem quæ cum virtute morali conveniunt, sunt delectationes corporales , vel corporalibus admixtæ , quæ sunt materia virtutum moralium ; sed contemplativæ vitæ conveniunt aliæ nobiliores delectationes, scilicet spirituales; non tamen ita quod delectatio sit contemplationis materia, sed est contemplationem consequens.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod intensio delectationis potest provenire ex duobus; scilicet ex causa delectationis quæ est fortior, et ex dispositione delectati quæ est delectationis capacior. Causa autem delectationis proxima est operatio; sed remota, operationis objectum; sicut in delectatione beato-

[1] Sic cod. — Parm.: « unde non est (ibi delectatio), ex defectu perceptionis. »

[2] Al. : « ad superiorem. » Parm. : « per superiorem. »

[3] Al. : « ut vim. »

[4] Parm.: « intelligit. »

rum, de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa est Deus. Hæc igitur causa prima una est, et communis omnibus beatis : unde quantum ad hoc eorum delectatio est æqualis : visio autem et dispositio ad delectationem non est æqualis, quia unus alio clarius videt, ut ex supradictis patet : unus etiam alio est delectationis capacior propter perfectiorem habitum, qui est lumen gloriæ: et ideo quidam magis delectantur aliis, quamvis secundum quid omnes æqualiter delectentur, materialiter loquendo, inquantum scilicet gaudent de æquali re, scilicet de Deo; et sic intelligitur *Glossa* inducta, quod in dispari claritate erit par gaudium.

Unde patet responsio ad primum. Vel dicendum ad primum, quod omnium beatorum dicitur esse per gaudium, inquantum unusquisque ad summum gaudii pervenit secundum modum suum; sed modus unius erit amplior quam alterius, et secundum hoc gaudium unius erit majus gaudio alterius, ut sic alia paritas importet non æqualitatem quantitatis, sed proportionis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in regno cœlorum minor gaudet non solum de bono suo, sed etiam de bono superioris, non tamen tantum gaudet de eo quantum superior : quia ratio gaudii in omnibus erit Deus : et ideo quanto aliquis plus gaudet de Deo, tantum plus gaudebit de quocumque alio; unde superior plus gaudebit de bono inferioris quam ipse inferior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in nullo beatorum sit aliquod delectationis impedimentum, sunt tamen ibi aliæ causæ intensionis : non enim intenditur aliquod solum per remotionem a contrario, sed etiam per accessum ad terminum.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæritur de dotibus; et circa hoc quæruntur quinque : 1° an beatis sint assignandæ aliquæ dotes; 2° utrum dos a beatitudine differat; 3° utrum Christo insint dotes; 4° utrum Angelis; 5° de numero dotium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. Dos enim secundum jura datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsæ, inquantum sunt membra Ecclesiæ. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea, dotes non dantur secundum jura a patre sponsi, sed a patre sponsæ. Omnia autem dona beatitudinis beatis dantur a patre sponsi, scilicet Christi Jacob I, 17 : *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Ergo hujusmodi dona quæ beatis dantur, non sunt dotes appellandæ.

3. Præterea, in matrimonio carnali [1] dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiæ triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquæ dotes assignandæ.

4. Præterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiæ militantis. Ergo eadem ratione si beatis aliquæ dotes conveniunt, convenient etiam sanctis in via existentibus. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quæ dicuntur bona fortunæ. Sed præmia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes nominari [2].

Sed contra, Ephes., v, 33, dicitur : *Sacramentum hoc magnum est, dico * autem in Christo et Ecclesia;* ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traducantur cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

* *Ego autem dico. ...et in Ecclesia.*

Præterea, dotes in matrimonio corporali assignantur in matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale est delectabilius quam corporale. Ergo ei dotes sunt maximæ assignandæ.

[1] Parm. omittit : «carnali.»

[2] Parm : « numerari. »

Præterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam introducuntur ut dicitur Isai. LXI, 10: *Induit me vestimentis salutis... quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Ergo sancti in patria dotes habent.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum; et hi ornatus a magistris dotes sunt nominati; unde datur quædam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis : « Dos est perpetuus ornatus animæ et corporis, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine jugiter perseverans. » Et sumitur hæc descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsæ conservatur, ut ad eam matrimonio separato revertatur. Sed de ratione nominis, diversi diversimode opinantur.

Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi quo omnem perfectionem seu ornatum cujuscumque hominis dotem nominamus, sicut dicitur aliquis esse dotatus scientia qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens :

Et quacumque potes dote placere, place.

Sed istud non videtur usquequaque conveniens : quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundum aliquam similitudinem. Unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad matrimonium carnale pertineat[1], videtur quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideo alii dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsæ ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsæ pertinens; quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus *Gen.* XXXIV, 12 : *Augete dotem, et munera postulate*; et *Exod.* XXII, 16 : *Si seduxerit quis virginem... dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet* * *eam in uxorem;* unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriæ, dos nominatur. Sed hoc est manifeste contra id quod juristæ dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie est quædam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod sustinet vir. Sed illud quod sponsus dat sponsæ, vocatur donatio propter nuptias; et secundum hunc modum accipitur dos III Reg. IX, ubi dicitur, quod *Pharao Rex Ægypti cepit Gazer, et dedit in dotem filiæ suæ uxori Salomonis.* Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ : quamvis enim dotes a parente puellæ consueverunt assignari, tamen quandoque contingit, quod sponsus vel pater sponsi assignat dotes vice patris puellæ : quod contingit dupliciter : vel pro nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Sichem, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere propter vehementem amorem filii sui ad puellam; vel hoc fit in pœnam sponsi, ut virgini a se corruptæ dotem de suo assignet, quam pater puellæ debuerat assignare ; et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta.

Habebit ... uxo-

Et ideo secundum alios dicendum, quod dos in matrimonio carnali proprie dicitur quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est. Sed tunc remanet difficultas, quomodo hæc significatio aptari possit ad propositum, cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsæ spirituali a patre sponsi : quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod dotes quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinent ad sponsam; quod patet ex hoc quod soluto matrimonio dos remanet sponsæ secundum jura; et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus qui sponsæ spirituali dantur, scilicet Ecclesiæ in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, inquantum ad ejus gloriam et honorem cedunt; sed sponsæ, inquantum per eas ornatur.

Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est persona sola Patris; pater autem sponsæ est tota Trinitas. Effectus autem in creaturis ad to-

[1] Al. additur : « ergo. »

tam pertinent Trinitatem; unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsæ quam a patre sponsi. Sed tamen hæc collatio quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum : personæ quidem Patris ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturæ appropriatur, ut dictum est [1] in I libro; ut sic idem sit pater sponsi et sponsæ; Filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, inquantum in ipso et secundum ipsum dantur : amor enim [2] est omnis donationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per dotes levigatur [3] : sicut gratiæ per se convenit facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsæ quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut præsentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus, *peregrinamur a Domino ;* II Corinth. v; et ideo dona quæ sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quæ conferuntur eis quando transferuntur in gloriam, in qua sponso præsentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio interior decor requiritur, ut in Psalm. xliv, 14 : *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus etc.* Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior; unde non oportet quod hujusmodi dotes assignentur in matrimonio spirituali sicut assignantur in corporali.

ARTICULUS II.

Utrum dos sit idem quod beatitudo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione prædicta patet, est « ornatus animæ et corporis, in æterna beatitudine jugiter perseverans. » Sed beatitudo animæ est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Præterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Præterea, visio, secundum Augustinum in Psalm. xc, § 13, col. 1169, t. IV, est tota substantia beatitudinis. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Præterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos beatum facit; et sic est beatitudo.

5. Præterea, secundum Boetium in III *De consolatione*, pros. ii, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 723, beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo inest homini secundum id quod inest potissimum in eo, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. iv. Sed dos [4] etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod beatitudo et dos sunt idem in re, sed differunt tantum ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quædam.

Et ideo, secundum alios, dicendum, quod beatitudo et dos etiam realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes ipsius.

[1] Al. : « etiam. »
[2] Dist. xviii, q. i, a. v in corp.
[3] Parm. : « alleviatur. »
[4] Al. deest : « dos. »

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animæ ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animæ provenit, cum sit operatio quædam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animæ cum Christo, quæ est per operationem ; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis ; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu a quo talis operatio elicitur, id est pro ipsa gloriæ claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum ; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiæ beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata.

ARTICULUS III.

Utrum Christo competat habere dotes [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur Philip. III, 21 : *Qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Ergo Christus etiam dotes habet.

2. Præterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam spirituale matrimonium quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a Verbo, ut patet ex *Glossa ord.* super illud Psalm. XVIII, 6 : *In sole posuit tabernaculum suum*, col. 871, t. I ; et Apoc. XXI, 3 : *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus*. Ergo Christo competit habere dotes.

3. Præterea, ut dicit Augustinus in lib. III *De doctr. christ.*, cap. XXXI, col. 82, t. III, Christus, secundum regulam Ticonii, propter unitatem corporis mystici, quæ est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum, ut patet Isai. LXI, 10 : *Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis*. Cum ergo sponsæ debeantur dotes, oportet in Christo dotes, ut videtur, ponere.

4. Præterea, omnibus membris Ecclesiæ debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiæ membrum, ut patet I Corinth. XII, 27 : *Vos estis corpus Christi, et membra de membro; Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 542, « de Christo. » Ergo Christo debentur dotes.

5. Præterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Hæ autem ponuntur dotes. Ergo Christus habuit dotes.

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur discretio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a Filio Dei, qui est sponsus, ut patet Joan. III, 29 : *Qui habet sponsam, sponsus est*. Ergo cum dotes sponsæ assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Præterea, non est ejusdem dare dotes et recipere. Sed Christus est qui dat spirituales dotes. Ergo Christo non competit dotes habere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc difficultatem est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in Christo est triplex unio. Una quæ dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, qua humana natura unitur divinæ ; tertia qua ipse Christus unitur Ecclesiæ. Dicunt ergo, quod secundum duas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis ; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa. Dos autem datur sponsæ quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam inquantum est Deus, non dicitur esse aliquod matrimonium, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsæ ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione hu-

[1] 3, q. LXXXI, a. 3.

manæ naturæ ad divinam quæ est in unitate personæ, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse proprie ratio dotis, propter tria. Primo, quia exigitur conformitas naturæ inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes ; et hoc deficit in conjunctione humanæ naturæ ad divinam. Secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo. Tertio, quia dos datur quando sponsa de novo introducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quæ de non conjuncta fit conjuncta. Humana autem natura, quæ est assumpta in unitatem personæ a Verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta.

Unde secundum alios dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie sicut aliis sanctis ; ea tamen quæ dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis quæ sit in Christo; non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in nobis et in Christo.

Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur, cum non servetur ibi personarum distinctio, quæ inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque desponsata dicatur humana natura, secundum quod Verbo conjuncta est, hoc est inquantum habet aliquem actum sponsæ, quia scilicet inseparabiliter conjungitur; et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed inquantum assumit personam sponsæ suæ, scilicet Ecclesiæ, quæ est ei spiritualiter conjuncta; unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi posset dici habere dotes ; non quod ipse habeat , sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quod nomen Ecclesiæ dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsæ ; sic vero Christus non est Ecclesiæ membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiæ membris. Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput, et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiæ, inquantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam. In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter, et integrum; unde ipse est totum Ecclesiæ bonum; nec est aliquod majus ipso et aliis [1] quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non nominat solum sponsam [2], sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiæ, nullo tamen modo potest dici membrum sponsæ; et sic ei non convenit ratio dicti.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis : non enim illa Christo conveniunt secundum quod habent rationem dotis.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli habeant dotes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia super illud Cantic. vi : *Una est columba mea*, dicit *Glossa :* « Una est Ecclesia in hominibus et in Angelis. » Sed Ecclesia est sponsa; et sic membris Ecclesiæ convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

2. Præterea, Luc. xii, 36, super illud : *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis,* dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 298 : « Ad nuptias Dominus ivit, cum post resurrectionem novus homo Angelorum multitudinem sibi copulavit. » Ergo multitudo Angelorum est sponsa Christi; et sic Angelis debentur dotes.

3. Præterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non minor est inter Angelos et Deum, quam inter homi-

[1] Parm. : « ipse et alii. »

[2] Al. : « solum sponsum. »

nes beatos et Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod Angelis conveniant dotes.

4. Præterea, spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum et spiritualem sponsam. Sed Christo, inquantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura Angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium Angelorum ad Christum quam hominum.

5. Præterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quæ est inter Christum et Angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput Angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra, Origenes *Super Cantic.*, Hom. I, *Pat. græc. lat.* t. XIII, col. 38, distinguit quatuor personas: scilicet sponsum et sponsam, adolescentulas, et sodales sponsi; et dicit, quod Angeli sunt sodales sponsi. Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsæ, videtur quod Angelis dotes non conveniant.

Præterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. IV, 25: *Sponsus sanguinum tu mihi es.* Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus Angelis quam prius fuerat. Ergo Angeli non pertinent ad Ecclesiam, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa; ergo Angelis non conveniunt dotes.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ea quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium Angelis sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis sicut hominibus conveniunt, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio sponsæ sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturæ conformitas, ut sint ejusdem speciei. Hoc modo autem homines cum Christo conveniunt, inquantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam naturam; et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis sicut hominibus. Tamen in his quæ metaphorice dicuntur, cum non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quod metaphorice aliquid de alio non prædicetur; et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi quod Angelis dotes non conveniant; sed solum quod non ita proprie sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædictæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem Ecclesiæ, non tamen sunt membra Ecclesiæ secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturæ; et sic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad secundum dicendum, quod desponsatio illa large accipitur pro unione, quæ non habet conformitatem naturæ in specie; et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem oportet in specie naturæ convenire; et propter hoc desponsatio ad Angelos proprie non pertinet.

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Christo inquantum est Deus, non est talis quæ sufficiat ad perfectam matrimonii rationem, cum non sit secundum convenientiam in specie; sed magis adhuc remanet distantia infinita.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput Angelorum secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ. Tamen sciendum, quod licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, non tamen, si unumquodque per se consideretur, cum alio est ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat; et sic convenientia quæ est inter Deum et Angelos, magis sufficit ad rationem capitis quam ad rationem sponsi.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur tres esse animæ dotes [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur

[1] 1, q. XII, a. 7; 3. q. XLV, a. 1.

quod inconvenienter ponantur tres animæ esse dotes, scilicet « visio, dilectio, et fruitio. » Anima enim conjungitur Deo secundum mentem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriæ respondeat; cum fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Præterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viæ, quibus Deo conjungimur, quæ sunt fides, spes et caritas, quibus est ipse Deus objectum. Sed dilectio respondet caritati, visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem, cum fruitio magis pertineat ad caritatem.

3. Præterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem : illis enim dicimur frui quæ diligimus propter se, ut patet per Augustinum in lib. I *De doct. christ.*, cap. IV, col. 20, t. III. Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

4. Præterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio, I Corinth. IX, 24 : *Sic currite ut comprehendatis.* Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

5. Præterea, Anselmus[1] dicit, quod hæc pertinent ad beatitudinem animæ : « sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium; » et sic videntur prædictæ dotes inconvenienter assignari.

6. Præterea, Augustinus in fin. *De civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXX, col. 802, t. VII, dicit, quod « Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. » Ergo laus præassignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in III *De consolatione*, prosa II, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 727, quæ sunt hæc : « sufficientia, » quam promittunt divitiæ; « jucunditas, » quam promittit voluptas; « celebritas, » quam promittit fama; « securitas, » quam promittit potentia; « reverentia, » quam promittit dignitas : et sic videtur quod ista potius deberent assignari dotes quam prædicta.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sunt ponendæ aliquæ dotes in corpore præter dotes animæ. Dotes enim ordinantur ad conjunctionem spiritualem, in qua beatitudo consistit, ut dictum est. Sed ea quæ sunt in corpore, non inclinant ad hujusmodi conjunctionem : quia operationes mentis, per quam anima Deo conjungitur, non exercentur organis corporalibus. Ergo non sunt ponendæ aliquæ dotes corporis.

2. Præterea, homini debetur dos et beatitudo secundum quod est ad imaginem Dei. Sed homo non est ad imaginem secundum corpus, sed secundum animam, ut patet per Augustinum in lib. XII, *De Trinit.*, cap. VI et VII, col. 1001, t. VIII. Ergo corpori non debentur dotes.

3. Præterea, vires inferiores animæ sensitivæ et vegetativæ sunt perfectiores quam ipsum corpus. Sed non assignantur aliquæ dotes respondentes viribus inferioribus animæ. Ergo non debent aliquæ dotes assignari, corpori respondentes.

Sed contra, dotes debentur beatis secundum quod Christo conformantur. Sed homines non solum conformantur Christo secundum animam, sed etiam secundum corpus. Ergo etiam dotes corpori debentur.

Præterea, hoc idem apparet ex definitione dotis supra posita, quæ talis est : « Dos est ornatus animæ et corporis etc. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod dotes corporis inconvenienter ponantur quatuor, scilicet subtilitas, agilitas, claritas, et impassibilitas. Anselmus[2] enim, ubi sup., videtur ponere septem : dicit enim quod septem erunt beatitudines corporis, scilicet : « pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, diuturnitas. »

2. Præterea, ad perfectionem corporis viventis non solum pertinet motus, sed etiam sensus. Sed una dos ponitur quæ pertinet ad motum, scilicet agilitas. Ergo deberet alia poni quæ pertineret ad sensum.

[1] Non Anselmus, sed Eadmerus in lib. *De similitudinibus*, cap. XLVIII, *Pat. lat.* t. CLIX, col. 627.

[2] Eadmerus ubi supra.

3. Præterea, corpora sanctorum erunt delectabilia secundum omnes sensus. Ergo sicut ponitur claritas, quæ pertinet ad visum; ita deberent poni aliæ dotes pertinentes ad alios sensus.

4. Præterea, sicut impassibilitas convenit corpori glorioso, ita et animæ glorificatæ. Ergo non oportet poni dos corporis, cum non ponatur dos animæ.

5. Præterea, sicut subtilitas est dos corporis, ita et pervietas; ut patet per Gregorium in *Moral.*, lib. XVIII, cap. XLVIII, *Pat. lat.* t. LXXVI, coll. 83, 84, 85, super illud Job, XXVIII : *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum.* Ergo inter dotes corporis debet poni pervietas.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod ab omnibus communiter ponuntur tres animæ dotes; diversimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres animæ dotes sunt « visio », « dilectio » et « fruitio » ; quidam vero, quod sunt « visio », « comprehensio » et « fruitio ; » quidam vero, quod sunt visio », « dilectio » et « comprehensio. » Omnes tamen hæ assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur : dictum est enim, quod dos est aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo : in qua quidem operatione duo requiruntur : scilicet ipsa substantia operationis, quæ est visio ; et perfectio ejus, quæ est delectatio : oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter : uno modo ex parte objecti, inquantum id quod videtur, est delectabile; alio modo ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est, sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala nos non delectent : et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod ipsa visio sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per habitum aliquem. Sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visionis, duo requiruntur : scilicet quod ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus qui visionem eliciat; et sic est una dos, quæ dicitur ab omnibus visio. Sed ex parte visibilis requiruntur duo : scilicet convenientia quæ est per affectum; et quantum ad hoc ponitur dos a quibusdam dilectio, et a quibusdam fruitio, secundum quod fruitio ad affectum pertinet : illud enim quod summe diligimus, convenientissimum æstimamus. Requiritur etiam ex parte visibilis, conjunctio; et sic ponitur a quibusdam comprehensio, quæ nihil est aliud quam in præsentia Deum habere, et in seipso tenere; sed secundum alios, fruitio, prout fruitio est non spei sicut est in via, sed jam rei sicut est in patria ; et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis : scilicet visio fidei, spei vero comprehensio vel fruitio secundum unam acceptionem; caritati vero dilectio vel fruitio secundum aliam assignationem : fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se dilectionem et comprehensionem; et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animæ viribus : visionem scilicet rationali, dilectionem concupiscibili, fruitionem vero irascibili, inquantum talis fruitio est per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non proprie dicitur : quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed sensitiva, ut in III lib [1]. dictum est : dotes autem animæ ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem : quia vel ipsa intelligentia est operatio memoriæ; vel si intelligentia dicatur esse potentia quædam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriæ est notitiam tenere; unde etiam memoriæ et intelligentiæ non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet una tantum dos, scilicet visio.

Ad secundum dicendum, quod fruitio respondet spei, inquantum includit comprehensionem, quæ spei succedet : quod enim speratur, nondum habetur; et ideo spes quodammodo affligit propter distantiam amati : et propter hoc in patria non remanet, sed succedit ei comprehensio.

Ad tertium dicendum, quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione et dilectione; alio tamen modo quam dilectio a visione; di-

[1] D. XXVI, q. I, a. II.

lectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum; sed comprehensio vel fruitio, secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus, sed importat remotionem, ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo præsentialiter conjungi; et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriæ animam ab omni defectu liberat, sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad prædominandum corpori, et alia hujusmodi, per quæ excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur: illa autem quæ Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet; sed etiam in comparatione ad alios vel pares, ad quod pertinet amicitia quantum ad unionem affectuum, et concordia quantum ad consensum in agendis; vel inferiores, ad quod pertinet et potestas, secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, et gaudium quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quod laus quæ ab Augustino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis beatitudinem consequens: ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur in qua beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat, unde laus non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quæ enumerat Boetius, sunt quædam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione perfectionis suæ sola et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quæritur, ut patet etiam per Philosophum in I et X *Ethic.*; et secundum hoc Boetius ostendit illa quinque in vera beatitudine esse: quia hæc sunt quæ ab hominibus in temporali felicitate quæruntur, quæ vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut securitas; vel ad consecutionem boni vel convenientis, sicut jucunditas; vel perfecti, sicut sufficientia; vel ad manifestationem boni, sicut celebritas, inquantum bonum unius est in notitia multorum; et reverentia, inquantum illius notitiæ vel boni signum aliquod exhibetur: reverentia enim consistit in exhibitione honoris qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quædam beatitudinis conditiones.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod secundum hoc homo est beatitudinis particeps quod ad imaginem Dei consistit. Imago autem Dei primo et principaliter in mente consistit; sed per quamdam derivationem etiam in corpore hominis quædam repræsentatio imaginis invenitur, secundum quod oportet corpus animæ esse proportionatum, ut etiam patet ex his quæ Magister dicit[1] in II *Sent.*; unde etiam beatitudo vel gloria primo et principaliter est in mente, sed per quamdam redundantiam derivatur etiam ad corpus, ut beatitudo hominis secundum corpus dicatur, quod imperium animæ Deo conjunctæ perfecte exequitur. Unde sicut dispositiones quæ sunt in anima beata ad perfectam operationem, qua Deo conjungitur, dicuntur animæ dotes; ita dispositiones quæ sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte animæ subjectum, dicuntur corporis dotes.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam perfectio corporis gloriosi aliquo modo coadjuvat ad hoc quod anima liberius et perfectius Deo inhæreat, inquantum videlicet non retrahitur aliquibus corporeis impedimentis a divina inhæsione; et inquantum etiam anima perfectius esse habet corpori conjuncta, quam a corpore separata; et sic etiam ejus operatio est perfectior, ut supra dictum est.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus in lib. XII *De Trinit.*, cap. I, col. 997, t. VIII, ad exteriorem hominem non solum pertinet corpus, sed etiam

[1] D. XVI.

corporis sensus; unde omnes inferiores potentiæ quæ sunt organis affixæ, simul cum corpore computantur, et cum eo etiam simul dotantur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod anima est forma corporis, et motor : unde cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte animæ subjiciatur, hoc erit ut subjiciatur ei perfecte et sicut formæ, et sicut motori. A forma autem in materia tria causantur; scilicet esse substantiale, vires et formæ secundariæ, scilicet accidentales, et amborum conservatio. Corpus ergo gloriosum, inquantum perfecte animæ subditur quantum ad esse substantiale quod ab ea habet, sic est dos subtilitatis : ex hoc enim corpus gloriosum subtile dicitur, ut supra [1], dictum est, quod perfecte ab anima informatur. Inquantum vero perfecte subditur ei ut formæ secundum accidentales formas quæ sunt in corpore ab anima, sic est dos claritatis. Inquantum vero corpus gloriosum perfecte ab anima conservatur, sic est dos impassibilitatis : ex hoc enim impassibile dicitur quod ex vi animæ servatur immune ab omni læsione. Sed inquantum corpus perfecte subditur animæ ut motori, sic est dos agilitatis : corpus enim secundum hoc dicitur agile quod ad omnes animæ actus est expeditum et paratum. Quidam autem quatuor dotes corporis quatuor virtutibus cardinalibus adaptant, eo quod cardinalium virtutum materia sunt bona corporalia; ut scilicet prudentiæ respondeat claritas propter cognitionem : justitiæ, quæ est perpetua et immortalis, impassibilitas : fortitudini agilitas, ex qua contingit ut nihil corpori possit resistere : unde agilitas notatur I Corinth. xv, 43, per hoc quod dicitur : *Surget in virtute :* temperantiæ vero, quæ corpus attenuat, subtilitas : et sic quatuor dotes corporis respondent quatuor virtutibus cardinalibus, sicut tres dotes animæ tribus theologicis, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illa septem quæ Anselmus ponit, continentur sub istis quatuor : Pulchritudo enim continetur sub claritate; velocitas et libertas et fortitudo sub agilitate; sanitas et diuturnitas sub impassibilitate ; voluptas vero potest reduci ad subtilitatem; quia ex hoc quod corpus est perfecte informatum per animam, est ad delectationem dispositum.

Ad secundum dicendum, quod agilitas non solum pertinet ad motum, sed etiam ad sensum, et ad omnes alias operationes animæ : ut secundum hoc dicatur corpus gloriosum esse agile, quod est perfecte habilitatum ad omnes operationes quæ per corpus exercentur.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in II *De generatione*, text. 17, qualitates visibiles sunt aliis qualitatibus sensibilibus nobilores quantum ad hoc quod in visibilitate conveniunt inferiora corpora cum superioribus corporibus, non autem quantum ad alias sensibiles qualitates : unde lux vel claritas, quæ est qualitas propria cœlestium corporum, inter alias qualitates corporales est nobilior, et magis similis ad exprimendem intelligibilem claritatem : et ideo ex redundantia gloriæ ab anima in corpus magis ponitur in corpore glorioso claritas ut dos, quam alia sensibilis qualitas.

Ad quartum dicendum, quod anima non est passibilis secundum naturam, sed per accidens, inquantum corpus patitur : vel per divinam justitiam est passibilis ex culpa, quæ ab animabus beatorum est procul propter Dei dilectionem : unde ex quo impassibilitas ponitur corporis dos, non oportet quod ponatur dos animæ.

Ad quintum dicendum, quod clarum et pervium ad idem genus reducuntur, eo quod lux est actus diaphani : et ideo pervietas non ponitur dos distincta a claritate.

De prædictis autem dotibus tam animæ quam corporis, in speciali dictum est; de fruitione quidem [2] in I lib. ; de dilectione, in III lib., tractatu de caritate ; de visione supra, hac eadem dist. ; de quatuor dotibus corporis supra , dist. xliv

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de aureolis : et circa hoc quæruntur quinque : 1° quid sit aureola ; 2° quomodo differat a fructu; 3° ratione quorum debeatur aureola; 4° quibus debeatur; 5° de numero aureolarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aureola sit aliquod aliud præmium ab essentiali præmio, quod aurea dicitur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

[1] D. xliv.

[2] D. i.

quod aureola non sit aliquod aliud præmium ab essentiali præmio, quod aurea dicitur. Præmium enim essentiale est ipsa beatitudo, Sed beatitudo, secundum Boetium, III lib. *De consol.*, prosa II, *Pat. lat.* t. LXIII, col. 723 « est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Ergo præmium essentiale includit omne bonum quod habetur in patria; et sic aureola includitur in aurea.

Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et præcepta, magis præmiantur quam illi qui servant præcepta tantum : nec in aliquo præmium eorum videtur differre, nisi quod unum est altero majus. Cum ergo aureola nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

3. Præterea, præmium respondet merito. Sed radix totius meriti est caritas. Cum ergo caritati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod præmium ab aurea distinctum.

4. Præterea, homines beati assumuntur ad Angelorum ordines, ut dicit Gregorius, *Homil in Evang.*, l. II, hom. XXXIV, *Pat. lat.* t, LXXVI, col. 1252. Sed in Angelis licet quædam data sint quibusdam excellenter, ibi tamen nihil possidetur singulariter : omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia alii aliis sublimius possident, quæ tamen omnes habent, ut etiam Gregorius dicit. Ergo et in beatis non erit aliquod aliud præmium nisi omnium commune : ergo aureola non est præmium distinctum ab aurea.

5. Præterea, excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quæ sunt in præcepto, aureola vero his quæ sunt in consilio; aureola erit perfectior quam aurea : et ita non deberet diminutive signari : et sic videtur quod aureola non sit præmium distinctum ab aurea.

Sed contra, Exod. XXV, super illud : *Facies alteram coronam aureolam*, dicit [1] *Glossa* : « Ad coronam hanc [1] pertineret canticum novum, quod virgines tantum coram agno concinunt. Ex quo videtur quod aureola sit quædam corona non omnibus, sed aliquibus specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

Præterea, pugnæ quam sequitur victoria, debetur corona, II ad Timoth. II, 5 : *Non* * *coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse specialis corona. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent, et hanc dicimus aureolam.

* *Qui ... tat... corona nisi l... time.*

Præterea, Ecclesia militans descendit a triumphante, ut patet Apoc. XXI, 2 : *Vidi sanctam civitatem Hierusalem novam descendentem de cœlo a Deo.* Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus specialia præmia redduntur, sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod præmium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animæ ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte. Hoc autem præmium metaphorice corona dicitur, vel aurea : tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, *militia* enim *est vita hominis super terram* : Job VII, 1, tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, et per consequens regiæ potestatis : Apoc. V, 10 : *Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes.* Corona autem est proprium signum regiæ dignitatis : et eadem ratione præmium quod essentiali additur coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figuræ circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi quin sit eo minus, ideo superadditum præmium aureola nominatur. Huic autem essentiali præmio, quod aurea dicitur, aliquid additur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ ejus quæ præmiatur. sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur : unde et super illud Exod. XXV : *Facies alteram* [2] *coronam aureolam* dicit quædam *Glossa* quod « in fine aureola superponitur; cum in Scriptura dicatur, quod eis sublimior gloria in receptione corporum

[1] Al. deest : « hanc. »

[2] Ex Beda, l. I *De Tabernac.*, c. VI, col. 410, t. II.

servetur. » Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii : quod quidem rationem meriti ex duobus habet ex quibus habet etiam bonitatis rationem : scilicet ex radice caritatis, quæ refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale præmium, scilicet perventio ad finem, quæ est aurea : et ex ipso genere actus laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et proximo fine ; et sic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod aureola dicitur : et hoc modo de aureola ad præsens intendimus. Et sic dicendum, quod aureola dicit aliquid aureæ superadditum, idest quoddam gaudium de operibus a se factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis, quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea. Quidam tamen dicunt, quod ipsum præmium commune, quod est aurea, accipit nomen aureolæ secundum quod virginibus vel martyribus vel doctoribus redditur, sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur, quamvis omnino idem sint debitum et denarius ; non tamen ita quod præmium essentiale oporteat esse majus quando aureola dicitur ; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi ; ut quamvis in duobus sit æqualis limpiditas divinæ visionis, in uno tamen dicatur aureola, non in altero, inquantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem *Glossæ* [1] Exod. xxv. Si enim idem esset aurea et aureola ; non diceretur aureola aureæ superponi. Et præterea, cum merito respondeat præmium, oportet quod illi excellentiæ meriti quæ est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in præmio ; et hanc excellentiam vocamus aureolam : unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona quæ sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quæ consistit in perfecta hominis operatione ; sed quædam possunt superaddi non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior ; unde pertinet ad bene esse beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius ; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in I *Ethicor.*, cap. VIII, etc. ; et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriæ.

Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia et præcepta, semper magis meretur quam ille qui servat præcepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice caritatis ; cum quandoque ex majori caritate aliquis servet præcepta tantum quam aliquis præcepta et consilia. Sed ut pluries accidit e converso ; quia probatio dilectionis est exhibitio operis, sicut dicit Gregorius, *Homil. in Evang.*, lib. II, Hom. xxx, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1120. Non ergo ipsum præmium essentiale magis intensum dicitur aureola, sed id quod præmio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus præmium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive æquale præmio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod caritas est principium merendi ; sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo [2] movente, sed etiam recta dispositio in instrumento ; et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium ; unde et in præmio aliquid est ex parte caritatis, scilicet aurea, et aliquid ex genere operationis, ut aureola.

Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes ex eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum ; et ideo nullum singulare præmium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur ; et ideo non est simile. Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent,

[1] Ex Beda, lib. I *De Tabernac.*, c. VI, col. 410, t. II.

[2] Al. : « præmio. »

inquantum scilicet per caritatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest aureola nominari; quia non datur in præmium victoriæ ejus, sed magis respicit victoriam alienam; corona vero ipsis victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti, quæ consurgit ex caritate, quam illa quæ consurgit ex genere actus; sicut finis ad quem ordinat caritas, est potior his quæ sunt ad finem, circa quæ actus nostri consistunt. Unde etiam præmium respondens merito ratione caritatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis; et ideo aureola diminutive dicitur respectu aureæ.

ARTICULUS II.

Utrum aureola differat a fructu.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diversa præmia. Sed eidem merito respondet aureola et fructus centesimus, scilicet virginitati, ut patet in *Glossa Rab.* Matth. XIII. Ergo aureola est idem quod fructus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginitate*, cap. XLV, col. 423, t. VI, quod centesimus fructus debetur martyri, et idem debetur virgini. Ergo fructus est quoddam præmium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

3. Præterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex præmium; scilicet essentiale, et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed præmium essentiale superadditum dictum est esse aureolam; quod patet ex hoc quod Exod. XXV aureola coronæ aureæ superponi dicitur. Sed fructus non est præmium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

Sed contra, quæcumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur; quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem.

Præterea, si fructus et aureola essent idem; cuicumque deberetur fructus, deberetur aureola. Hoc autem patet esse falsum; viduitati enim debetur fructus, sed non aureola. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fructus non debeatur soli virtuti continentiæ. Quia I Corinth. XV super illud: *Alia claritas solis etc.* dicit *Glossa*, quod claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent, lunari autem qui sexagesimum, stellæ qui trigesimum. Sed illa diversitas claritatum, secundum intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli continentiæ.

2. Præterea, fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio ad præmium essentiale pertinet, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo etc.

3. Præterea, fructus labori debetur; Sapientiæ III, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sed major labor est in fortitudine quam in temperantia vel in continentia. Ergo fructus non respondet soli continentiæ.

4. Præterea, difficilius est modum non excedere in cibis qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parcimoniæ quam continentiæ. Ergo parcimoniæ magis respondet fructus quam continentiæ.

5. Præterea, fructus refectionem importat. Refectio autem præcipue est in fine. Cum ergo virtutes theologicæ finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeant respondere.

Sed contra est quod habetur in *Glossa ord.* Matth. XIII, col. 131, t. II, quæ fructus assignat virginitati, viduitati, et continentiæ conjugali; quæ sunt continentiæ partes.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiæ partibus. Quia, Galat. V, ponuntur duodecim fructus Spiritus, scilicet gaudium, pax, etc.: et ideo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Præterea, fructus nominat aliquod præmium speciale. Sed præmium quod

assignatur virginibus et viduis et conjugatis, non est speciale; quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium, cum nullus salvetur qui continentia careat, et continentia per has partes sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis tres fructus assignantur.

3. Præterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium; neque secundum arithmeticam proportionalitatem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionalitatem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in superbitricia [1], quia continet totum et duas tertias ejus. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiæ gradibus.

4. Præterea, ea quæ in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent; Luc. XXI, 33 : *Cœlum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt.* Sed ea quæ ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quæ ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quæ in Scriptura dicuntur : et sic videtur quod inconveniens sit ratio quam Beda assignat de istis fructibus, dicens, quod fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repræsentatione quæ fit in abacho, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundum suam summitatem, unde ibi quodammodo osculantur se, et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius vero numerus significatur per tactum indicis super medium articulum pollicis ; et sic per hoc quod index jacet super pollicem opprimens ipsum, significat oppressionem quam viduæ patiuntur in mundo : cum autem numerando ad centenarium pervenimus, transimus a læva in dexteram; unde per centenarium virginitas designatur, quæ habet proportionem angelicæ dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria, nos autem in sinistra propter imperfectionem præsentis vitæ.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod ea quæ metaphorice dicuntur, possunt varie accipi secundum adaptationem ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terræ nascentibus secundum diversas conditiones quæ in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedo est quæ reficit, secundum quod in usum hominis venit : est etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit : est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem, vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit quasi ultimus finis; et secundum hanc significationem dicimur Deo frui perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; et ex hac significatione accipitur fruitio quæ dos est. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur spiritualiter fructus pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, inquantum mentem sincera dulcedine reficiunt, ut Ambrosius dicit; et sic accipitur fructus Galat. v, 22 : *Fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax, etc.* Sic autem de fructibus nunc non quæritur : de hoc enim habitum est [2] in III lib. Potest autem sumi alio modo fructus spiritualis ad similitudinem corporalis fructus , inquantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut sic fructus dicatur illud præmium quod homo ex labore consequitur quo in hac vita laborat; et sic omne præmium quod in futuro habetur ex nostris laboribus, fructus dicitur ; et sic accipitur fructus Roman. VI, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem; finem vero vitam æternam.* Sic etiam nos nunc de fructu non agimus ; sed agimus nunc de fructu secundum quod ex semine consurgit : sic enim de fructu loquitur Dominus Matth. XIII, ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum, et centesimum. Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terræ in suam naturam; et quanto hæc virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis

[1] Parm. : « perquitertia. »

[2] Dist. XXIII, etc.

seminatur, est verbum Dei; unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi Dei. Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea et ab aureola: quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo: aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbi [1] Dei.

Quidam distinguunt inter aureolam et fructum, dicentes, quod aureola debetur pugnanti, secundum illud II Timoth. II, 5: *Non * coronabitur nisi qui legitime certaverit;* fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur Sapientiæ cap. III, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Alii vero dicunt, quod aurea respicit conversionem ad Deum, sed aureola et fructus consistunt in his quæ sunt ad finem; ita tamen quod fructus principalius respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem sit labor et pugna, et secundum idem; et præmium corporis ex præmio animæ dependeat; secundum prædicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam, nisi ratione tantum; et hoc non potest esse, cum quibusdem assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

* *Qui certat... non coronatur, nisi legitime.*

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens eidem merito, secundum diversa quæ in ipso sunt, diversa præmia respondere; unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio caritatis; aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriæ excellentis; fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit a carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune matrimonio et virginitati, sed tribus continentiæ gradibus. *Glossa* autem illa quæ ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum, secundum quod quælibet remuneratio fructus dicitur; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quæ quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale præmium essentiali superadditum; non tamen omne accidentale præmium est aureola, sed præmium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam; unde non est inconveniens quod abstractioni a carnali vita aliquod aliud præmium accidentale debeatur, quod fructus dicitur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut dictum est, fructus est quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualem transit; et ideo illi virtuti præcipue respondet quæ hominem præcipue a subjectione carnis liberat: hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima præcipue carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum, [2] nec spiritus prophetiæ corda Prophetarum tangat, nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere, ut Philosophus dicit in VII *Ethicor.*, cap. XI; et ideo continentiæ magis respondet fructus quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quod *Glossa* illa accipit fructum large, secundum quod quælibet renumeratio fructus nominatur.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non sumitur a fructu secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant; unde et ipsæ segetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur in continentia, quam in fortitudine: quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quæ sunt in cibis, sint magis necessariæ illis quæ sunt in veneris; non tamen sunt ita vehementes; unde per eas anima non ita carni subditur.

Ad quartum dicendum, quod fructus non sumitur hic secundum quod frui di-

[1] Parm.: « verbum. »

[2] Ex Origene: vid. sup. D. XXXII.

citur qui reficitur in fine; sed alio modo; et ideo ratio non sequitur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod per continentiam, cui fructus respondet, ut dictum est, homo in quamdam spiritualitatem adducitur carnalitate abjecta; et ideo secundum diversum modum spiritualitatis quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim quædam spiritualitas necessaria, et quædam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur : quod fit dum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectabilibus carnis; et hæc est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter : vel respectu cujuslibet temporis, præteriti, præsentis, futuri; et hæc est spiritualitas virginum; vel secundum aliquod tempus, et hæc est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda assignat; quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius [1] autem est numerus omnis rei, ut dicitur in I *Cœl.*, text. 1, et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii, et finis; unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur, in quibus super observationem decalogi, qui per denarium signatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem, ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis; unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectabilibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quæ sunt quasi partes virtuosi actus, cum nulla enim persona et nullo loco delectabilibus carnis viduitas utitur; et sic de aliis circumstantiis carnis; quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum; et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest; habet enim centenarius, inquantum est quadratus numerus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est quod ex omni parte æqualitatem habet, utpote habens omnia latera æqualia; unde competit virginitati, in quo quantum ad omne tempus æqualiter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo sicut hic de fructibus loquimur, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod nihil cogit ad ponendum fructum esse præmium non omnibus salvandis conveniens. Non solum enim essentiale præmium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. Potest tamen dici, quod fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine pœnitent, et incontinenter vixerunt : eis non fructus, sed essentiale præmium tantum debetur.

Ad tertium dicendum, quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species vel figuras numerorum, quam secundum quantitates eorum; tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari. Conjugatus enim abstinet tantum a non sua, vidua vero a suo et a non suo; et sic invenitur ibi quædam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplex ad tricenarium. Centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium; quaternarius autem est primus numerus solidus et cubus; et sic convenit talis additio virginitati, quæ supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illa repræsentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo supra rerum naturam, inquantum secundum ordinem digitorum et articulorum et contactuum [2] numeri gradatim designantur.

[1] Parm. : « enim. »

[2] Al. : « et contractuum. »

ARTICULUS III.

Utrum ratione virginitatis debeatur aureola.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi enim est major difficultas in opere, ibi debetur majus præmium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectabilibus carnis viduæ quam virgines : dicit enim Hieronymus, *Epist. ad Ageruchiam*, col. 1046, t, I, quod quanto major est difficultas ex parte quadam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est præmium ; et loquitur in commendationem viduarum. Philosophus etiam in libro *De animalibus*, lib. VII *De hist. animal.*, cap. VIII, ait, quod juvenes corruptæ magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis. Ergo aureola, quæ est maximum præmium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Præterea, si virginitati deberetur aureola; ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in beata Virgine est perfectissima virginitas ; unde et Virgo virginum nominatur, et tamen ei non debetur aureola, qui nullam pugnam sustinuit in continendo, cum corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

8. Præterea, ei quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur præmium excellens. Sed virginitatem servare non fuisset laudabile in statu innocentiæ cum tunc esset homini præceptum : *Crescite et multiplicamini, et replete terram ;* Gen. I, 28 : nec etiam tempore legis, quando steriles erant maledictæ. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Præterea, non debetur idem præmium virginati servatæ et virginitati amissæ. Sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola, utpote si aliqua invita prostituatur a tyranno, quia Christum profitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Præterea, excellens præmium non debetur ei quod inest nobis a natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Præterea, sicut se habet viduitas ad fructum centesimum et aureolam. Sed non cuilibet viduæ debetur fructus sexagenarius, sed solum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solum virginitati ex voto servatæ.

7. Præterea, præmium non respondet necessitati, cum omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

Sed contra est quod habetur Exod. XXV, 25 : Facies *alteram coronam aureolam ; Glossa*[1] : « Ad coronam pertinet canticum novum quod virgines coram agno concinunt, scilicet qui sequuntur agnum quocumque ierit. » Ergo præmium quod virginati debetur, dicitur aureola.

Præterea, Isaiæ LVI, 4, dicitur : *Hæc dicit Dominus eunuchis;* et sequitur : *Dabo eis nomen melius a filiis et filiabus ; Glossa:* « Propriam gloriam excellentemque signat. » Sed per eunuchos *qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum*, Matth. XIX, 11, virgines designantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens præmium, et hæc vocatur aureola.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim est præmium quod operibus supererogationis redditur ; unde dicit Beda super illud Exod. XXV : *Aliam coronam aureolam etc.*, l. I *De Tabernac.*, c. VI, col. 409, t. II : « De eorum præmio potest recte intelligi qui generalia mandata spontanea vitæ perfectioris electione transcendunt. » Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Roman. X, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. Præterea, secundum Gregorium, servitia tanto magis sunt grata, quanto magis sunt libera. Sed martyrium minimum habet de libertate, cum sit pœna ab alio violenter inflicta. Ergo martyrio aureola non debetur, quæ respondet merito excellenti.

3. Præterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed

[1] Ex Beda, l. I. *de Tabernac.*, c. VI, col. 410, t. 2.

etiam in interiori voluntate; unde Bernardus in sermone SS. Innoc., col. 50, t. III, distinguit tria genera martyrum : voluntate, non nece, ut Joannes; voluntate et nece, ut Stephanus; nece, non voluntate, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Præterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quæ est per interiores dolores, et interiores animæ passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est; unde dicit [1] Hieronymus : « Recte dixerim, Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit; » unde etiam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte filii. Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Præterea, ipsa pœnitentia quoddam martyrium est; unde dicit Gregorius, *Homil.* III *in Evang.*, § 4, col. 1089, t. II : « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum : quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Pœnæ autem quæ in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo [2] nec etiam omni exteriori martyrio.

6. Præterea, illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum est sibi ipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in lib. I *De civ. Dei*, cap. XX et XXI, col. 34, etc., t. VII : et tamen quorumdam martyria in Ecclesia celebrata sunt, qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in ecclesiastica historia, de quibusdam mulieribus apud Alexandriam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Præterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et etiam aliquo tempore supervivere. Hunc constat martyrem esse; et tamen ei, ut videtur, aureola non debetur, quia ejus pugna non duraverit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Præterea, quidam magis affliguntur in amissione temporalium rerum quam etiam in proprii corporis afflictione; quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Præterea, martyr videtur esse ille qui pro fide occiditur; unde dicit Isidorus, lib. VII *Etymol.*, *Pat. lat.* t. LXXXII, col. 290 : « Martyres græce, testes latine dicuntur [3], quia propter testimonium Christi passiones sustinent vel sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt. » Sed aliquæ aliæ virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, caritas, et hujusmodi, quæ sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Præterea, sicut veritas fidei est a Deo, ita et quælibet alia veritas, ut dicit Ambrosius (Ambrosiaster in I Corinth. c. XII, § 3, *Pat. lat.* t. XVII, col. 245,) quia [4] « omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. » Si ergo sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione et sustinentibus mortem pro qualibet alia veritate; quod tamen non videtur.

11. Præterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicæ moriatur in bello justo, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic martyrio aureola non debetur.

12. Præterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt; et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. *De sancta virginitate*, cap. XLVI, col. 423, t. VI : « Nemo, quantum puto, ausus fuit præferre virginitatem martyrio. » Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

Præterea, corona debetur certanti; sed in martyrio est specialis difficultas pugnæ; ergo ei debetur specialis aureola.

[1] Auctor *Sermonis de assumptione*, inter op. Hieronymi, *Pat. lat.* t. XXX, col. 136.

[2] Al. deest : « ergo. »

[3] « Martyres græca lingua, latina testes dicuntur. »

[4] « Quidquid verum a quocumque dicitur, a sancto dicitur spiritu. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed prædicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinæ vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea, docere et prædicare, ex doctrina et studio proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium; quia naturalibus acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et prædicatione nullus in futuro meretur aureolam.

3. Præterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in præsenti; quia *qui se humiliat exaltabitur*, Luc. XIV, 11. Sed in docendo et prædicando non est humiliatio, immo magis superbiæ occasio; unde *Glossa* dicit, Matth. IV, quod diabolus multos decepit honore magisterii inflatos. Ergo videtur quod prædicationi et doctrinæ aureola non debeatur.

Sed contra est, Ephes. I super illud : *Ut sciatis quæ sit supereminens, etc.*, dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 590 : « quoddam crementum habebunt sancti doctores ultra id quod alii communiter habebunt. » Ergo, etc.

Præterea, Cant. VIII super [1] illud : *Vinea mea est coram me*, dicit *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 1166 : « Ostendit quid singularis præmii doctoribus ejus disponit. » Ergo doctores habebunt singulare præmium; et hoc vocamus aureolam.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod ubi est præcellens ratio victoriæ, ibi debetur aliqua specialis corona; unde cum per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineant de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet Gal. V, 17 : *Spiritus concupiscit adversus carnem* ; virginitati specialis [2] corona debetur, quæ aureola nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; sed cui virginitati debeatur aureola, non similiter [3] omnes dicunt. Quidam enim dicunt, aureolam actui deberi; unde illa quæ actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens ; quia secundum hoc, illæ quæ habent voluntatem nubendi et tamen antequam nupserint decedunt, habebunt auroleam. Unde alii dicunt, quod aureolam mereantur, quæ in statu virginitatis perpetuæ servandæ per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens; quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut alius vovens. Et ideo aliter potest dici, quod meritum omne actui virtutis debetur a caritate imperato. Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quæ [4] dicta sunt; et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur quæ propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint [5] sive non; et hoc dico secundum quod aureola proprie accipitur ut præmium quoddam merito redditum ; quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitæ inveniatur : quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis, ut supra [6], dictum est. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt super gaudium essentiale; sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi; non enim est dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis. Sed hæc non est propria acceptio aureolæ, sed valde communis.

Ad primum ergo dicendum, quod in continendo secundum aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduæ, cæteris paribus. Virginibus enim concupiscentiam inflammat et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit ut homo libentius videat quæ nunquam vidit; et etiam quandoque eis concupiscentiam auget æstimatio majoris delectationis quam sit secundum veritatem,

[1] In v. 11, *tradidit eam custodibus*, jam habetur.
[2] Al. : « spiritualis. »
[3] Parm. omittit : « similiter. »
[4] Dist. XXXIII.
[5] Al. : « servaverunt. »
[6] Dist. XXXIII.

et inconsideratio eorum incommodorum quæ delectationi hujusmodi adjunguntur; et quantum ad hoc viduæ minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam; et in diversis unum alteri præjudicabit secundum diversas hominis dispositiones; quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnæ, tamen hoc certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum. Perfectissimum enim genus victoriæ est, et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse. Corona autem non debetur pugnæ, sed victoriæ de pugna.

Ad secundum dicendum, quod duplex est circa hoc opinio. Quidam enim dicunt, quod beata Virgo pro virginitatis præmio non habet aureolam, si aureola proprie accipiatur secundum quod respicit pugnam; tamen habet aliquid majus aureola, propter perfectissimum propositum virginitatis servandæ. Alii vero dicunt, quod aureolam, etiam sub propria ratione aureolæ, habet excellentissimam : quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen aliquam carnis habuit; sed ex vehementia virtutis adeo habuit carnem subditam, quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud non videtur convenienter dici ; quia cum beata Virgo credatur omnino fuisse immunis a fomitis inclinatione propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi ex fomitis inclinatione, nec tentatio quæ est a carne, sine peccato esse possit, ut patet per *Glossam*, II Corinth. xii, super illud : *Datus est mihi stimulus carnis meæ.* Unde dicendum est quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiæ conformetur in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quæ est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus est, ut patet Matth. iv.

Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, nisi inquantum addit quamdam excellentiam super alios continentiæ gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem addidisset supra continentiam conjugalem; quia fuissent tunc nuptiæ honorabiles, et torus immaculatus, nulla concupiscentiæ fœditate existente; unde virginitas tunc servata non fuisset, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanæ naturæ conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideo speciale præmium ei redditur. Etiam tempore legis Moysi, quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere; unde nec tali proposito speciale præmium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu, ut creditur de Hieremia et de Elia, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, non amittit propter hoc aureolam, dummodo propositum perpetuo virginitatem servandi inviolabiliter servet, si illi actui nullo modo est consentiens. Non tamen per hoc virginitatem perdit, ut supra, dictum est [1]; et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa violenter corrumpatur. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc erit ei meritorium, et ad genus martyrii pertinebit; unde Lucia dixit : « Si me invitam violari feceris, mihi castitas duplicabitur ad coronam ; » non quod habeat duas virginitatis aureolas; sed quia duplex præmium reportabit, unum pro virginitate custodita, aliud pro injuria quam passa est. Dato [2] etiam, quod si talis violenter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen matri Christi æquabitur, in qua fuit cum integritate mentis integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis a natura innascitur quantum ad id quod in virginitate materiale est; sed propositum perpetuæ incorruptionis servandæ, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiæ proveniens.

Ad sextum dicendum, quod non cuilibet viduæ fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quæ propositum viduitatis servandæ retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut et de virginitate dictum est.

Ad septimum dicendum, quod si frigidi et eunuchi voluntatem habeant incorruptionem perpetuam servare, etiam si facultas adesset coeundi, virgines sunt dicendi et aureolam merentur; faciunt

[1] Dist. xxxiii.

[2] Parm. : « dico. »

enim de necessitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi conjugem, si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus in lib. *De sancta virginitate*, cap. XXIV, col. 408, t. VI : « Quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit, cum Christiani fiunt, et Dei præcepta custodiunt, eo tamen proposito sunt, ut conjuges, si possent [1] haberent, conjugatis fidelibus adæquari. »

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut inest quædam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quædam pugna contra passiones exterius illatas ; unde sicut perfectissimæ victoriæ qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quæ aureola dicitur ; ita etiam perfectissimæ victoriæ quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus. Primo ex magnitudine passionis. Inter omnes autem passiones illatas exterius præcipue locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus præcipue sunt venereorum concupiscentiæ ; et ideo quando aliquis obtinet victoriam de morte, et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secundo perfectio victoriæ consideratur ex causa pugnæ ; quando scilicet pro honestissima causa pugnatur, quæ scilicet est ipse Christus. Et hæc duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum. Martyrem enim non facit pœna, sed causa.

Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore profiteri : sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis inquantum est supererogatio, sed inquantum perfectionem quamdam habet ; unde tali perfectione manente, etiam si non sit supererogatio, aliquis aureolam meretur.

Ad secundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquod præmium secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur : quia non meremur nisi per ea quæ sunt in nobis : et quanto id quod quis sustinet voluntarie, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas quæ propter Christum illud sustinet, ostenditur firmius fixa in Christo ; et ideo excellentius ei præmium debetur.

Ad tertium dicendum, quod quidam actus sunt qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis ; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu in quo prius erat : et ideo, cæteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quam qui solum in actum consentit ; quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrum debetur ratione difficultatis ; quamvis possit etiam pervenire ad ulterius præmium, considerata radice merendi : quia aliquis ex majori caritate potest velle sustinere martyrium, quam alius sustineat. Unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate præmium essentiale æquale vel majus eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quæ est ipsa pugna martyrii ; unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quod sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores ; ita dolores tactus omnibus aliis doloribus præeminent ; et ideo difficultati illi quæ accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus et hujusmodi, debetur aureola magis quam difficultati sustinendi interiores dolores ; pro quibus tamen aliquis non proprie dicitur martyr, nisi secundum quamdam similitudinem ; et hoc modo Hieronymus [2] loquitur.

Ad quintum dicendum, quod afflictio pœnitentiæ non est, proprie loquendo, martyrium, quia non consistit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam ;

[1] Al. : « si esse possent. »

[2] Auctor *Sermonis de assumptione.*

quam mensuram si excesserit, erit afflictio culpanda. Dicitur ergo propter similitudinem afflictionis martyrium: quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum in I *De civ. Dei*, cap. XXVI, col. 39, t. VII, nulli licitum est sibi manus injicere quacumque ex causa, nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis extendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus est objectum, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur; et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, et supervivat, non est dubium quod aureolam meretur; sicut de beata Cæcilia patet, quæ triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiam si vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam promereri; quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem incurrat: non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset, nisi præsupposito vulnere quod pro fide acceptum est: et ita vulnus propter Christum susceptum est ei plena occasio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia quæ culpam mortalem inducat, quæ ei et auream aufert et aureolam. Si vero ex vulnere mortali suscepto non moriatur aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur; unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt aliquibus verberibus longe ante susceptis, sicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur, sive mors inde sequatur, sive non, aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur. Si vero non continuetur usque ad mortem; non propter hoc aliquis dicetur martyr; sicut patet de Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et hujusmodi, sed solum in delectationibus tactus quasi præcipuis; ita etiam fortitudo circa præcipua, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. X; et ideo soli injuriæ quæ irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quidquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam; nec plus aliquis potest ordinate res exteriores diligere quam proprium corpus: amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolæ: nec etiam potest dolor de amissione rerum coæquari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quæcumque alia virtus, non politica, sed infusa, quæ finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, inquantum opera quæ in nobis Christus perficit, testimonium bonitatis ejus sunt; unde aliquæ virgines sunt occisæ pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes, et quædam aliæ, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine vel pro objecto; et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si pœna addatur, non solum ex parte finis, sed ex parte materiæ. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiæ, sed solum ratione finis; utpote si aliquis prius vellet occidi quam, quodcumque mendacium dicendo, contra ipsum peccare.

Ad undecimum dicendum, quod etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum; unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive bonum privatum, non potest actui tantam bonitatem præstare quantam finis increatus: cum scilicet aliquid propter Deum agitur; et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit; utpote si Rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero; et

secundum hoc vere martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, et non voluntate : quod videtur sentire Bernardus, ubi sup., distinguens tria genera martyrum, ut dictum est ; et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo ; ita etiam aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem ; sed secundum aliquam participationem, inquantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, et carnis integritate.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo ; ita et perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam eum expellit, et non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per prædicationem et doctrinam. Et ideo prædicationi et doctrinæ aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod tantum debeatur prælatis, quibus competit ex officio prædicare et docere ; sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Prælatis autem non debetur, quamvis habeant officium prædicandi, nisi actu prædicent : quia corona non debetur habitui, sed actuali pugnæ, secundum illud II Timoth. II, 5 ; *Non * coronabitur nisi qui legitime certaverit.*

* *Qui certat.... non coronatur, nisi legitime.*

Ad primum ergo dicendum, quod prædicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiæ ; unde et inter spirituales eleemosynas computantur, ut patet [1] supra.

Ad secundum dicendum, quod quamvis facultas prædicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinæ ex voluntate procedit, quæ per caritatem informatur a Deo infusam ; et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmium, nisi ei qui in tali exaltatione propriam gloriam quærit ; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum enim dicitur quod doctrinæ debetur aureola, intelligendum est doctrinæ quæ est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis, de quibus dicitur II Corinth. x, 4 : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt*, sed spiritualia.

ARTICULUS IV.

Utrum Christo aureola debeatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, martyrio et doctrinæ. Sed in Christo hæc tria præcipue fuerunt. Ergo Christo præcipue aureola competit.

2. Præterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, præcipue Christo est attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentissimis meritis. Ergo Christo debetur.

3. Præterea, Cyprianus dicit, tractat. *De habitu virginum*, circa princ., quod imaginem Dei virginitas portat. Virginitatis ergo exemplar in Deo est ; et sic videtur quod Christo etiam, inquantum est Deus, aureola competit.

Sed contra, aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel similatur sibi ipsi, ut patet per Philosophum, I *Topicor.*, capit. XIV. Ergo Christo non debetur aureola.

Præterea, Christi præmium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti conceptionis suæ non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus [2] de virginitate loquens, « In carne præter carnem vivere potius est vita angelica quam humana ; » et I Cor. VII, dicit *Glossa,* quod virginitas est portio angelica. Cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod Angelis debeatur.

2. Præterea, nobilior est incorruptio spiritus quam incorruptio carnis. Sed in

[1] D. XXV, q. II, a. III.

[2] Auctor *Sermonis de assumptione*.

Angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui alias aliquando peccaverunt.

3. Præterea, doctrinæ debetur aureola. Sed Angeli non docent purgando, illuminando et perficiendo, ut Dionysius dicit in lib. *Cœlestis hierar.*, cap. III, col. 163, t. I. Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

Sed contra, II Timoth., II, 5 : *Non* * *coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Sed in Angelis non est pugna. Ergo nec eis aureola debetur.

…i cer- … non …atur, legiti-

Præterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur ; unde amantibus virginitatem et martyrium et doctrinam, si exterius hæc eis non insunt, aureola non debetur. Sed Angeli sunt incorporei. Ergo aureolam non habent.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim essentiale est potius quam accidentale. Sed dos, quæ ad præmium essentiale pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quæ pertinet ad præmium accidentale.

2. Præterea, peccato quod per corpus exercetur, respondet pœna in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus, debetur præmium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Præterea, in corporibus martyrum apparebit quædam virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis ; unde dicit Augustinus, XXII *De civit. Dei*, cap. XIX, § 3, col. 782, t. VII : « Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quas pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus ; non enim erit in eis deformitas, sed dignitas; et quædam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. » Ergo videtur quod aureola martyrum sit in corpore ; et eadem ratione de aliis.

Sed contra, animæ quæ modo sunt in paradiso, habent aureolas, nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolæ non est corpus, sed anima.

Præterea, omne meritum est ab anima. Ergo præmium totum in anima esse debet.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod circa hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolæ rationem, cum in eo pugna [1] inveniatur et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureæ vel coronæ, non tamen ei competit ratio aureolæ ; aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur; unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectioris victoriæ participatio secundum imitationem ejus in quo perfectæ victoriæ plena ratio consistit; et ideo, cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriæ ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. XVI, 33 : *Confidite : ego vici mundum;* et Apoc. V, 5 : *Ecce vicit Leo de tribu Juda;* Christo non competet aureolam habere, sed aliquid unde omnes aureolæ originantur; unde Apoc. III, 21 : *Qui vicerit, faciam* * *eum sedere in throno meo, sicut ego vici, et sedeo in throno Patris mei.* Unde secundum alios dicendum est, quod quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolæ, tamen est excellentius omni aureola.

** Dabo ei sedere mecum in.... sicut et ego vici et sedi cum Patre meo in throno ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr et doctor; sed tamen præmium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis præmii ; unde non habet aureolam sub ratione aureolæ.

Ad secundum dicendum, quod aureola, quamvis debeatur operi perfectissimo quo ad nos, tamen aureola inquantum diminutive dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur ; et secundum hoc ad quamdam minorationem pertinet; et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis

[1] Al. : « cum in pugna. »

virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis ; incorruptio enim Dei, quam virginitatis imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod Angelis aureola non debetur : cujus ratio est, quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni in excellenti merito. Ea vero quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum præmium ; et ideo ratione eorum qua hominibus [1] debetur aureola, Angeli non habent aureolas.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod Angeli habent per naturam : non enim virtutis est in Angelis quod omnino a delectationibus carnis abstineant, cum hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in Angelis præmium essentiale meretur : est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum, quod illi actus secundum quos Angeli non docent, pertinent ad gloriam eorum, et ad communem ipsorum statum ; unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod aureola proprie est in mente, est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis ; ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore ; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Tamen sciendum est, quod decor cicatricum quæ in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola : quia aliqui martyres aureolam habebunt in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia vel squalore carceris interempti.

[1] Sic cod. — Parm. : « propter quæ. »

ARTICULUS V.

Utrum convenienter designentur tres aureolæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolæ, virginum, martyrum, et prædicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis, aureola virginum virtuti temperantiæ, aureola vero doctorum virtuti prudentiæ. Ergo videtur quod debeat esse quarta aureola, quæ debeatur justitiæ.

2. Præterea, Exod. xxv, dicit *Glossa* [2] quod corona aurea additur, cum per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita æterna promittitur ; Matth. xix, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Huic aureola superponitur cum dicitur, ibid. 21 : *Si vis perfectus esse, vade*, et *vende* omnia *quæ habes, et da pauperibus.* Ergo paupertati debetur aureola.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis se Deo subjicit totaliter. Ergo in voto obedientiæ maxima perfectio consistit ; et ita videtur quod ei aureola debeatur.

4. Præterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multæ sunt aliæ aureolæ præter istas tres.

5. Præterea, sicut aliquis divulgat fidem prædicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo in talibus quarta aureola debetur.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima. Quia Apocal. xiv, dicitur de virginibus quod *sequuntur agnum quocumque ierit;* et quod *nemo* alius *poterat dicere canticum* quod virgines cantabant. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Præterea, Cyprianus dicit de virginibus, lib. *De habit. virg.*, circ. princ., quod sunt illustrior portio gregis Christi. Ergo eis magis aureola debetur.

3. Præterea, videtur quod potissima sit aureola martyrum. Quia dicit Haymo *Super Apocal.*, cap. xiv, quod non om-

[2] Ex Beda, l. I *De Tabernac.*, c. vi, col. 409, t. II.

nes virgines conjugatos præcedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita coæquantur martyribus conjugatis. Ergo martyrium dat virginitati præeminentiam super alios status. Ergo martyrio potior aureola debetur.

4. Præterea, videtur quod potissima debeatur doctori. Quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, I Timoth. v, 17 : *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore* abean- *digni * habentur; maxime qui laborant in verbo et doctrina.* Ergo in Ecclesia triumphante eis potior aureola debetur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentius alio non habet. Quia ea quæ sunt in termino perfectionis non intenduntur et remittuntur. Sed aureola debetur operibus quæ sint in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur nec remittitur.

2. Præterea, virginitas non suscipit magis et minus, cum importet privationem quamdam; et negationes non intendantur nec remittantur. Ergo nec præmium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur et remittitur.

Sed contra, aureola superponitur [1] aureæ. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo et aureola.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod aureola est quoddam privilegiatum præmium, privilegiatæ victoriæ respondens, ut patet ex dictis; et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ sumuntur. In pugna enim quæ est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quæ sunt præcipua in hoc genere, omnino abstinet; et ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est præcipua, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnamus, illa est præcipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se, sed a cordibus aliorum removet : quod fit per prædicationem et doctrinam ; et ideo doctoribus et prædicatoribus tertia aureola debetur. Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires animæ, ut dicantur tres aureolæ respondere potissimis trium virium animæ actibus. Potissimus enim actus rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est etiam mortem propter Christum superare; et huic actui debetur aureola martyrum. Concupiscibilis autem actus potissimus est a delectabilibus maximis penitus abstinere; et huic debetur aureola virginum. Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter mundum et Patrem. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem quam a Patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit; fuit vero virgo, inquantum puritatem in seipso conservavit. Et ideo doctores, martyres, virgines ei perfectissime conformantur; unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu justitiæ non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum : nec tamen hoc verum est, quod docere sit actus prudentiæ; immo potius est actus caritatis vel misericordiæ, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi exercitium, vel etiam sapientiæ ut dirigentis. Vel potest dici, secundum alios, quod justitia circuit omnes virtutes; et ideo ei specialis aureola non debetur. Quomodo autem hoc sit verum, dictum est [2] in lib. III.

Ad secundum dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna : quia amor corporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas ratione humiliationis, quæ consequitur paupertatem, ut supra dictum est. *Glossa* autem inducta large accipit aureolam pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

[1] In editis plerisque : « supponitur. »

[2] Dist. xxxiii, q. iii, a. iv.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed hæc non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod præeminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior quæ fortiori pugnæ debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrii est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens; pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior, et magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus est pugna; et sic aureola doctorum inter omnes est potior: quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliæ vero pugnæ circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ est aureolæ essentialior: quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnæ quæ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potior quam illa quæ attenditur ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior; et ideo dicitur Matth. v, in *Glossa*, quod in octava beatitudine, quæ ad martyres pertinet, scilicet: *Beati qui persecutionem patiuntur etc.*, omnes aliæ perficiuntur. Propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus præordinat. Sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod cum meritum sit quodammodo præmii causa, oportet diversificari præmia, secundum quod merita diversificantur. Aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suæ causæ. Meritum autem aureolæ potest esse majus et minus; unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolæ potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis prædicationi instat, aut etiam magis se a delectabilibus carnis elongat. Intensioni ergo meriti quæ attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolæ, sed intensio aureæ; sed intensioni meriti quæ est ex genere actus, respondet intensio aureolæ. Unde potest esse quod aliquis qui munus in martyrio meretur quantum ad essentiale premium, habebit pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debentur aureolæ, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem; sicut ignis est specie subtilissimum corporum; unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse alia major propter majorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas quæ magis occasiones corruptionis vitat; sicut privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis cæcus, quia magis elongatur a visu.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Suos fines habebunt duæ civitates. » Hoc ideo dicitur, quia usque ad diem judicii numerus electorum et damnatorum augetur; et etiam gloria et pœna augeri potest, saltem quantum ad præmium et pœnam accidentalem; sed post judicium ulterius augeri non poterit.

« Denarius enim unus. » Hoc dicitur propter hoc quod idem est objectum omnium beatorum.

« Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. » Hæc sententia Augustini concordat cum sententia Philosophi, II *De anima*, text. com. 37, ut per vivere operatio vitæ intelligatur: per hoc autem quod dicitur: ut vult, ostenditur operatio non impedita; per hoc autem quod dicitur: nec aliquid male vult, ostenditur esse connaturalis, quia mala sunt contra naturam.

« Quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, donec appetitus ille conquiescat. » Ista retardatio intelligitur quantum ad hoc quod anima a corpore separata non habet perfectum esse; et ita nec perfectam operationem, qua possit Deo perfecte conjungi.

DISTINCTIO L.

Si mali in inferno peccabunt.

Hic oritur quæstio, ex præmissis ducens originem. Supra enim Augustinus, in *Enchirid.*, cap. CXI, col. 284, t. VI, loquens de malis in inferno damnatis, et de bonis in cælo glorificatis, dixit, quod nec bonis voluntas, nec malis facultas esse peccandi poterit. Et de bonis quidem constat; sed de malis, a quibus voluntatem malam non removet, quæritur, quomodo sit verum eos non posse peccare; immo quomodo verum sit eos non peccare, cum malam habeant voluntatem. Quidam autumant illam voluntatem non esse peccatum, sed supplicium tantum. Alii vero peccatum esse fatentur, sed per illud eos non mereri aliquam pœnam, quia non est ibi locus merendi. Illud ergo peccatum dicunt non esse meritum supplicii, sed supplicium mali meriti quod in hac vita præcessit. De hoc autem Fulgentius [1] *De fide ad Petrum*, cap. III, § 36, col. 689, ita dicit : « Tempus acquirendi vitam æternam in hac tantum vita Deus hominibus dedit, ubi voluit etiam pœnitentiam esse fructuosam. Ideo hic [2] pœnitentia fructuosa est, quia potest hic homo deposita nequitia bene vivere, et mutata voluntate injusta [3], merita simul operaque mutare, et ea gerere quæ Deo placeant : quod qui in hac vita non fecerit, habebit quidem pœnitentiam in futuro sæculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Domini non inveniet : quia etsi erit stimulus pœnitudinis, tamen nulla erit ibi correctio voluntatis. A talibus enim ita culpabitur iniquitas sua, ut nullatenus ab eis possit vel diligi vel desiderari justitia : voluntas enim eorum talis erit, ut habeat semper in se malignitatis suæ supplicium, nunquam tamen recipere possit bonitatis affectum. Quia sicut illi qui cum Christo regnabunt, nullas in se malæ voluntatis reliquias habebunt; ita illi qui erunt in supplicio æterni ignis cum diabolo et Angelis ejus deputati, sicut nullam habebunt ulterius requiem, sic bonam nullatenus poterunt habere voluntatem; et sicut coheredibus Christi dabitur perfectio gratiæ ad æternam gloriam, ita consortibus diaboli cumulabit ipsa malignitas pœnam, quando exterioribus deputati tenebris, nullo illustrabuntur interiori lumine veritatis. » Ex his apparet reprobos in inferno pœnitentiam sic gesturos, ut per eam pravam voluntatem non deserant; et illa maligna voluntas erit eis ad cumulum pœnæ, per quam tamen non merebuntur, quia nullus meretur nisi in hac vita.

Quare dicuntur tenebræ exteriores.

Hic quæri potest, quare illæ tenebræ quibus involventur mali in gehenna, dicuntur tenebræ exteriores. Quia tunc mali penitus extra lucem corporalem et spiritualem, scilicet Domini, erunt, Nunc enim etsi patiantur tenebras in cæcitate mentis, non tamen penitus extra lucem Dei sunt, nec corporali luce privantur. De hoc Augustinus sic ait in *Psalm.* VI, § 8, col. 94, t. IV : « Ira Dei et in judicio erit, et hic est in cæcitate mentis, cum dantur mali in reprobum sensum. Ibi exteriores tenebræ erunt, quia tunc peccatores penitus erunt extra Deum. Quid est enim penitus esse extra Deum, nisi in summa cæcitate? Si quidem *habitat* Deus *lucem inaccessibilem.* Hæ autem tenebræ hic jam incipiunt in peccante, cum ab interiori Dei luce secluditur, sed non penitus dum in hac vita est. » Ecce quare ibi peccator dicitur pati exteriores tenebras, et non hic : quia ibi secludetur penitus a luce Dei, quod non hic. Sed quomodo intelligenda est illa seclusio? An quia non videbunt Deum per speciem? Sed nec aliquis videt hic Deum per speciem. An per dissimilitudinem quam facit peccatum inter Deum et hominem? Sed et hic multi per gravia peccata elongantur a Deo. An quia Deum odiunt, ita ut velint eum non esse? Sed et hic multi Deum oderunt, de quibus scriptum est, Psal., LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Quæ est ergo illa elongatio? Sane exteriores tenebræ intelligi possunt quædam malignitas odii et voluntatis, quæ tunc excrescet in mentibus reproborum, et quædam oblivio Dei : quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeo afficientur et turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix, vel raro, vel nunquam mentem revocent : ut qui nimio premuntur pondere adeo stupescunt et turbantur, ut interim in aliam cogitationem non se extendant; sed illuc tendit impetus cogitationis, ubi sentitur vis doloris. Sed in hac vita nullus adeo malus est ut penitus secludatur a cogitatione Dei, qui nec perdit appetitum beatitudinis, et quemdam boni amorem quem naturaliter habet rationalis creatura. Illas autem exteriores et profundissimas tenebras reprobos perpessuros post judicium dicit Augustinus, opponens de illo divite qui in inferno positus, elevans oculos vidit Abraham, et in sinu ejus Lazarum; cujus comparatione coactus est confiteri mala sua usque adeo ut fratres roget ab his præmoneri, Luc., XVI, quod ante judicium factum legitur; sed post judicium in profundioribus tenebris erunt impii, et nullam Dei lucem videbunt cui confiteantur.

De animabus damnatorum, si quam habent notitiam eorum quæ hic fiunt.

Præterea quæri solet, si reproborum animæ quæ nunc in inferno cruciantur, notitiam habent eorum quæ circa suos in hac vita geruntur, etsi aliquo modo doleant super infortuniis suorum

[1] Cod. « Augustinus. »
[2] Al. : « ideo hæc. »
[3] Al. deest : « injusta. »

carorum. Hanc quæstionem Augustinus super Psal, CVIII, § 17, col. 1436, t. IV, commemorat, ex parte eam explicans, ex parte vero insolutam relinquens : ait enim : « Quæret aliquis, an ullus dolor tangat mortuos de his quæ in suis post mortem contingunt, vel quomodo ea quæ circa nos aguntur, noverint spiritus defunctorum. Cui respondeo, magnam esse quæstionem; nec in præsenti disserendam. Verumtamen breviter dici potest, quod est cura mortuis de suis caris, ut de divite legitur, qui dum tormenta apud inferos pateretur, levavit oculos ad Abraham, et inter alia dixit, Luc., XVI, 28. *Habeo enim quinque fratres* : mitte aliquem ex mortuis, *ut testetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Habent enim mortui curam de vivis, quos sciunt vivere : quia nec in locis pœnarum vident eos, ubi dives sine fratribus erat, nec in requie beatorum, ubi Lazarum et Abraham, quamvis a longe, agnoscebat. Non tamen ideo consequens est eos scire quæ circa caros suos aguntur vel læta vel tristia. »

Quomodo accipienda sunt quæ de Lazaro et divite leguntur.

Si quis autem quærat, quomodo intelligitur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum dicentis, lib. VIII *Super Gen. ad litteram*, cap. v, col. 376, t. III : « Si quis putat animas corpore exutas locis corporalibus contineri, cum sint sine corpore, non deerunt qui faveant, et divitem sitientem in loco corporali fuisse contendant, ipsamque animam corpoream præparasse linguam, et stillam de Lazari digito cupisse. Sed melius est dubitare de occultis, quam litigare de incertis. Divitem in supplicio, pauperem in refrigerio esse non dubito; sed quomodo intelligatur divitis lingua, digitus Lazari, flamma inferni, sinus Abrahæ, et hujusmodi, vix a mansuetis, a contentiosis nunquam invenitur. »

Si se vident boni et mali.

Quæri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria. Sicut sancti tradunt, et boni malos, et mali bonos vident usque ad judicium; post judicium vero boni videbunt malos, sed non mali bonos. Unde Gregorius, *Hom.* XL *in Evang.*, § 2, col. 10303, t. II : « Infideles in imo positi ante diem judicii fideles super se in requie attendunt, quorum gaudia post contemplari non possunt. »

De chaos inter bonos et malos.

Sed cum sancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compassione erga eos moventur? Nonne eos de tormentis liberari cupiunt? Recole illud evangelicum, quod Abraham diviti respondit, Luc. XVI, 26 : *Inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huic transmeare.* Quid est illud chaos inter bonos et malos, nisi hinc justitia, inde iniquitas, quæ nullatenus sociari valent? Adeo enim sancti Dei justitiæ addicti sunt, ut nulla compassione ad reprobos transire valeant, nulla pro eis inter sanctos fiat intercessio. Quomodo ergo unde volunt aliqui transire ad illos, sed non possunt? Quia si Dei justitia admitteret, non fieret eis molesta liberatio eorum. Vel ita dicuntur velle et non posse, non quia velint et non possint; sed quia etsi velint, non possent eos juvare. De hoc ita Gregorius ait ubi supra, § 7, col. 1308 : « Sicut reprobi a pœnis ad gloriam sanctorum transire volunt et non possunt; ita et justi per misericordiam mente ire volunt ad positos in tormentis ut eos liberent, sed non possunt : quia justorum animæ etsi in naturæ suæ bonitate misericordiam habent, jam tunc auctoris sui justitiæ conjunctæ tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur. »

Quod visa impiorum pœna non minuit beatorum gloriam.

Postremo quæritur, an pœna reproborum visa decoloret gloriam beatorum, an eorum beatitudini proficiat. De hoc ita Gregorius ait, ut supra, § 8, col. 1309 : « Apud animum justorum non obfuscat beatitudinem aspecta pœna reproborum : quia jam ubi compassio miseriæ non erit, minuere beatorum lætitiam non valebit. Et licet justis sua gaudia sufficiant, ad majorem tamen gloriam vident pœnas malorum, quas per gratiam evaserunt : quia qui Dei claritatem vident, nil in creatura agitur quod videre non possint. » Non est autem mirandum quod sancti jam immortales reprobos videant mentis intelligentia, cum Prophetæ mortales adhuc videre hæc omnia meruerint. « Egredientur ergo electi non loco, sed intelligentia, vel visione manifesta, ad videndum impiorum cruciatus, ut Hieronymus ait in cap. LXXVI, *Isaiæ*, *Pat. lat.* t. XXIV, col. 676. quos videntes non dolore afficientur, sed lætitia satiabuntur, agentes gratias de sua liberatione, visa impiorum ineffabili calamitate. Unde Isaias impiorum tormenta describens, et ex eorum visione lætitiam bonorum exprimens, ait, cap. LXVI, 24 : *Egredientur*, electi scilicet, *et videbunt cadavera virorum qui prævaricati sunt in me. Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur; et erant usque ad satietatem visionis omni carni*, id est electis. *Lætabitur* enim *justus, cum viderit vindictam.*

[1] Hæc de pedibus sedentis super solium excelsum, quos Seraphim duabus alis velabant, scriptori, etsi non auditori, commemorasse sufficiat, qui a facie exorsus sedentis, per media ad pedes usque via duce pervenit.

[1] Sequens appendix cum ejus expositione sejunctim ad calcem libri ponitur in editione Parisiensi Nicolai.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de gloria sanctorum post judicium generale, hic determinat de pœnis impiorum; et dividitur in partes duas : in prima propositum prosequitur; in secunda ponit totius operæ epilogum, ibi : « Hæc de pedibus sedentis super solium excelsum... commemorasse sufficiat. » Prima autem pars dividitur in duas partes : in prima determinat de pœnis damnatorum quantum ad affectum[1]; in secunda determinat de pœnis eorum quantum ad cognitionem, sive intellectum, ibi : « Hic quæri solet, quare illæ tenebræ, quibus involventur mali in gehenna, dicuntur tenebræ exteriores. » Et hæc pars dividitur in partes tres : in prima ostendit quomodo excluduntur a cognitione Dei per hoc quod sunt in tenebris exterioribus; in secunda ostendit qualiter se habeat eorum cognitio ad ea quæ in hoc mundo aguntur, ibi : « Præter ea quæri solet, si reproborum animæ quæ nunc in inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quæ circa suos in hac vita geruntur; » in tertia qualiter se habeat ad cognoscenda ea quæ erga sanctos aguntur, ibi : « Quæri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria. » Secunda pars dividitur in duas : in prima inquirit, utrum mortui cognoscant ea quæ hic aguntur; in secunda movet dubitationem quamdam ex dictis, ibi : « Si quis autem quærat quomodo intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum. » Tertia vero pars dividitur in duas : in prima ostendit quomodo boni et mali invicem se videant; in secunda inquirit, quid accidat sanctis ex visione damnatorum, ibi : « Sed cum sancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compassione erga eos moventur? » Et hæc pars dividitur in duas : in prima inquirit, utrum sancti videntes damnatorum miseriam eis compatiantur; in secunda, utrum ex hoc quod pœnam damnatorum vident, eorum gloria minuatur, ibi : « Postremo quæritur, an pœna reproborum visa decoloret gloriam beatorum. »

Hic quæruntur duo. Primo de cognitio naturali animæ separatæ. Secundo de pœna damnatorum.

[1] Parm. : « effectum. »
[2] Dist. XLIV.

QUÆSTIO I.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum anima possit aliquid intelligere a corpore separata; 2° utrum possit intelligere per species quas a sensibus accepit, dum corpori esset juncta; 3° utrum anima separata singularia cognoscat; 4° utrum localis distantia ejus cognitionem impediat. Utrum autem sensibus utatur, quæsitum est supra [2].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima aliquid intelligere possit a corpore separata [3].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima nihil intelligere possit a corpore separata. Quia, ut dicit Philosophus in I *De anima,* text. 66, intelligere et considerare consumitur quodam interius corrupto. Sed per mortem illud quod est interius ex parte corporis, corrumpitur. Ergo post mortem non potest anima intelligere aliquid et considerare.

2. Præterea, nulla actio communis corpori et animæ potest remanere in anima, corpore corrupto. Sed intelligere est quædam actio corpori et animæ communis, sicut et texere et ædificare, ut patet in I *De anima*, text. 64. Ergo, corpore corrupto, anima non potest intelligere.

3. Præterea, anima nihil potest intelligere sine intellectu possibili. Sed intellectus iste est corruptibilis, ut dicitur in III *De anima.*, text. 20 : non autem corrumpitur nisi corpore corrupto. Ergo anima a corpore separata nihil potest intelligere.

4. Præterea, ut dicitur in III *De anima*, text. 30, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad animam intellectivam. Sed destructis coloribus visus nihil posset videre. Ergo destructis phantasmatibus anima nihil poterit intelligere. Phantasmata autem non remanent in anima separata, cum sint in imaginatione, quæ habet organum corporale. Ergo anima separata nihil potest intelligere.

5. Præterea, perfectius esse habet anima in corpore quam a corpore separata; sicut pars in toto perfectior est quam per se

[3] I p. *Summ. theol.*, q. LXXXIX, a. 1.

existens. Sed anima intellectiva, cum est in corpore, non potest intelligere sine phantasmatibus, ut patet in I et III *De anima*. Ergo nec separata a corpore sine eis intelligere poterit; et sic idem quod prius.

6. Præterea, intellectus humanus est factus sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III *De anima*, text. 14. Ergo anima in sui creatione non habet aliquas formas concreatas. Si ergo intelligit aliquid, oportet quod intelligat per formas a sensibus acceptas; cum omnis cognitio fiat per aliquam formam quæ sit similitudo rei cognitæ. Sed animæ puerorum defunctorum in uteris maternis non habent aliquas formas a sensibus acceptas. Ergo saltem animæ puerorum non possunt intelligere aliquid, cum non habeant aliquas intelligibiles formas.

7. Præterea, anima ad hoc dicitur esse corpori conjuncta, ut scientiis et virtutibus perficiatur. Ergo antequam in corpore fuerit scientia perfecta, non potest intelligere aliquid; alias frustra corpori conjungeretur. Sed animæ parvulorum prædictorum non fuerunt aliqua scientia in corporibus perfectæ. Ergo idem quod prius.

Sed contra, Philosophus dicit in II *Cœli et Mundi*, text. 17, quod omnis res est propter suam operationem : unde re remanente remanet ejus operatio ; et hoc est quod Damascenus dicit, lib. *De fide orthod.*, quod nulla substantia est otiosa. Si ergo anima post corpus remanet, sicut fides ponit; oportet quod aliqua ejus operatio remaneat; quia, ut dicitur in I *De anima*, text. 13, si nulla operatio animæ est ei propria sine corpore, non contingit eam separari. Sed intelligere est maxime propria ejus operatio. Ergo anima separata aliquid intelligere potest.

Præterea, sicut dicit Avicenna in sua *Metaph.*, tract. III, cap. VIII, immunitas a materia est causa quare aliqua substantia sit intellectiva. Sed anima separata a corpore immunior est a materia quam corpori conjuncta; quia tunc non est actus alicujus materiæ, sicut modo est. Cum ergo anima modo intelligat, multo magis intelliget cum erit a corpore separata.

Præterea, Avicenna dicit in VI *De naturalibus*, part. V, cap. III, quod anima non indiget imaginatione et aliis virtutibus sensibilibus nisi in principio tantum ; et non postea, nisi parum. Cum ergo proficit et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute; et sic anima indiget sensibus sicut homo indiget jumento et ejus apparatu, ut perveniat eo quo proponit; quo cum accesserit, non ejus ulterius indigebit. Ergo anima non semper indiget corpore ad intelligendum; et sic separata intelligere poterit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ponentibus intellectum a potentiis sensitivis differre, necesse est ponere intellectus substantiam incorruptibilem esse, eo quod necesse est eum immaterialem ponere, nec a materia secundum esse dependentem. Omnem autem hujusmodi substantiam oportet incorruptibilem esse; quia materia, inquantum potest esse subjectum privationis et formæ, est corruptionis causa in rebus materialibus. Unde dicit Philosophus in I *De Anima* text. 65, quod intellectus videtur esse substantia quædam, et non corrumpi. Quidam vero hunc intellectum corruptibilem dixerunt non esse partem animæ humanæ, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam : animam vero humanam non dici intellectivam nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis ex refulgentia intellectus separati super ipsam; unde destructo corpore anima humana nec remanebat, nec aliquid intelligere poterat. Sed hoc videtur esse contra intentionem Philosophi; dicit enim in II *De Anima* text, 21, de intellectu loquens, quod intellectus videtur esse alterum genus animæ : et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili. In XII etiam *Metaph.*, text. 19, dicit, quod anima est talis dispositionis, ut scilicet possit separari non tota, sed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui est pars animæ, ponit a corpore separari; et ideo oportet animam intellectivam, quæ est anima humana, post corpus remanere, sicut fides ponit : et per consequens necesse est quod intelligat, cum intelligere sit ejus propria operatio. Sed quomodo intelligat, diversimode a quibusdam ponitur.

Quidam enim dicunt, quod anima separata, a rebus cognitionem accipit, sicut et nunc facit. Sed hæc opinio videtur omnino irrationabilis : anima enim humana a corpore separata non poterit uti sensitivis potentiis, ut supra [1] dictum est, cum harum potentiarum actus per

[1] Dist. XLIV, q. III, a. III, quæstiunc. 2.

organa corporea necesse sit exerceri; unde non erit nisi in usu potentiarum intellectivæ partis. Intellectus autem non est natus accipere cognitionem a rebus sensibilibus immediate, sed mediantibus potentiis sensitivis; cum oporteat esse quamdam convenientiam; inter recipiens et receptum. Species autem in sensibus existentes habent convenientiam et cum intellectu, inquantum sunt sine materia, et cum rebus materialibus, inquantum sunt cum conditionibus materiæ; unde convenienter sensus a rebus materialibus accipit, et intellectus a sensibus : non autem intellectus immediate a rebus materialibus; et ideo non potest poni quod anima separata cognitionem a rebus materialibus accipiat. Nec sufficit ponere in ea cognitionem solum quæ fuit a sensibus accepta in corpore, propter animas puerorum decedentium in maternis uteris, quæ a sensibus cognitionem non acceperunt.

Et ideo alii dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum ordinis universi, ita et anima a sui creatione; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit sententiæ Philosophi, qui dicit intellectum humanum esse sicut tabulam in qua nihil est scriptum : contradicit etiam [1] experientiæ, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex præacceptis a sensu ad intelligendum manuducamur. Nec esset probabile quod, cum anima naturaliter corpori uniatur, totaliter impediretur per conjunctionem ad corpus, ut formis innatis uti posset. Sed hoc consonum videretur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter conjunctam : non enim ea quæ uni et eidem naturaliter insunt, ita se habent, quod unum eorum totaliter impediat alterum ; alias in natura aliquid esset otiosum.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima in sui creatione nullas habet formas concreatas : nec ad hoc quod post separationem a corpore intelligat, requiruntur aliquæ formæ a rebus acceptæ vel tunc vel prius; sed intelliget, de naturali cognitione loquendo, per influentiam a substantiis superioribus, Deo, scilicet, vel Angelis ; et loquor de naturali influentia; et hoc sic patet. Intellectus enim noster est medius inter substantias intelligibiles et res corporales ; unde anima intellectiva dicitur esse creata in orizonte æternitatis , in libro *De causis*, prop. 2; et hoc ideo quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles; inquantum vero est actus corporis, contingit res corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat. Unde cum anima nostra in statu viæ maxime ad corpus accedat, utpote actus ejus existens, non habet respectum ad res intelligibiles nisi aliquo modo contingendo corpus; et propter hoc anima in statu hujus viæ non recipit influentiam a superioribus substantiis, nisi ut cognoscet sub speciebus a sensibus acceptis; unde Dionysius dicit, cap. I *Cœl. hierarch.*, § 2, col, 122, t. I, quod non est possibile nobis in hac vita aliter superlucere divinum radium, nisi cum varietate sensibilium formarum : et ideo etiam in hac vita quanto anima magis a corpore abstrahitur, tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit; et inde est quod quædam occulta cognoscunt in dormiendo, et in excessu mentis, quando anima a corporis sensibus abstrahitur; unde cum actu erit a corpore separata, erit paratissima ad recipiendum influentiam a substantiis superioribus, scilicet Deo vel Angelis; et sic per hujusmodi influentiam cognitionem habebit majorem, vel minorem secundum modum naturalis capacitatis ipsius animæ : et sic etiam Commentator in III *De Anima*, qui ponit intellectum possibilem esse substantiam separatam, quamvis in hoc erret; tamen quantum ad hoc recte dicit quod ex hoc quod ponitur substantia separata, habet respectum ad alias substantias spirituales superiores ut eis [2] intelligat; sed secundum illum respectum quo comparatur ad nostrum corpus recipiendo species a phantasmatibus, non conjungitur substantiis altioribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Phi-

[1] Al. : « enim. »

[2] Non, ut in Parm. : « eas. »

losophus loquitur de actu intellectus quo nunc in via intelligimus, abstrahendo a phantasmatibus : hic enim actus esse desinit, phantasmatibus destructis, in separatione animæ a corpore.

Ad secundum dicendum, quod intelligere, secundum quod exit [1] ab intellectu, non est actio communis animæ et corpori, non enim intellectus intelligit mediante aliquo organo corporali, sed est communis animæ et corpori ex parte objecti, inquantum intelligimus abstrahendo a phantasmatibus, quæ sunt in organo corporali; et hunc modum intelligendi anima separata non habet.

Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo Philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quæ dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit ; intelliget autem in futuro, quando a phantasmatibus abstrahere non indigebit.

Ad quartum dicendum, quod comparatio illa intelligitur de anima intellectiva ex parte illa qua corpori conjungitur, et non prout est intellectiva simpliciter : quia intellectus, inquantum hujusmodi, non respicit phantasmata, sicut patet de intellectu angelico.

Ad quintum dicendum, quod anima habet esse perfectius in corpore quam separata, inquantum est forma, non autem inquantum est intellectus ; nisi forte conjungatur tali corpori quod est omnino animæ subditum, in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum : *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem* : Sapient. IX, 15.

Ad sextum dicendum, quod animæ puerorum quamvis non habeant formas innatas vel acquisitas, habebunt tamen aliquas formas intelligibiles ex influentia divini luminis, cooperante ministerio Angelorum.

Ad septimum dicendum, quod anima ex hoc quod in corpore scientis perfecta fuit, etiam separata magis intelliget, ut infra dicetur : non tamen sequitur quod, si non fuerit in scientia perfecta, nullo modo intelligat.

[1] Al. : « erit. »

ARTICULUS II.

Utrum anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas aliquid intelligat [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas nihil intelligat. Hujusmodi enim species ejusdem rationis erunt in anima separata cujus modo sunt. Sed nunc per eas non potest anima intelligere sine phantasmatibus : quod patet ex hoc quod læso organo phantasiæ anima impeditur in consideratione eorum quæ prius a sensu accepit. Ergo nec anima separata per illas species intelligere poterit, cum in ea nulla phantasmata sint.

2. Præterea, ex similibus actibus similes habitus relinquuntur. Sed habitus scientiæ nunc acquirimus ex actu intelligendi, quo anima a phantasmatibus abstrahit. Ergo habitus scientiæ acquisitæ non inclinat nisi in similes actus. Cum ergo talis actus intelligendi non possit esse in anima separata, scilicet accipiendo a phantasmatibus ; videtur quod per scientiam hic acquisitam, vel per species hic a sensibus acceptas, anima separata nihil intelligat.

3. Præterea, in operibus naturæ nihil est superfluum ; nec natura facit per duo quod per unum facere potest. Sed anima separata poterit intelligere per influentiam a substantiis superioribus, ut supra dictum est. Ergo non intelliget per aliquas species a sensibus acceptas.

4. Præterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto. Sed anima separata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiæ superioris, per quas poterit res intelligere. Ergo in ipsa non possunt remanere intelligibiles formæ earumdem rerum a sensibus acceptæ.

5. Præterea, ex hoc intellectus noster actu intelligit quod forma intelligibilis in eo existit. Ergo postquam destitit actu intelligere, forma intelligibilis in eo non remanet; et sic videtur quod non remaneant in anima separata aliquæ formæ

[2] 1 p. *Summ. theol.*, q. LXXXIX, a. VI; 1-2, q. LXVII, a. II.

intelligibiles a sensibus acceptæ, per quas intelligere possit.

6. Præterea, considerare illud cujus scientiam aliquis prius accepit, videtur ad memoriam vel reminiscentiam pertinere. Sed destructo corpore, anima non reminiscitur, ut dicit Philosophus in I et III *De Anima*. Anima ergo separata non intelligit per species in hac vita a sensibus acceptas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, quod anima est locus specierum ; et loquitur de parte intellectiva. Sed locus conservat locatum. Ergo species a sensibus acceptæ in intellectiva conserventur ; et sic videtur quod per eas possit intelligere anima separata a corpore, sicut et nunc potest.

Præterea, finis remanet remotis etiam his quæ sunt ad finem. Sed sensus ordinatur ad cognitionem animæ intellectivæ sicut ad finem, inquantum ex sensibus cognitionem accipit. Ergo cognitio quam anima accipit a sensibus, remanet in ea etiam destructis sensibus corporis ; quod erit cum anima fuerit a corpore separata.

Præterea, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima est incorruptibilis et perpetua. Ergo quod in ea recipitur, recipitur ut perpetuo conservabile in ipsa ; ergo species intelligibiles quas a sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore. Frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret formas prius a sensibus acceptas.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex est opinio.

Una occasionatur ex opinione Avicennæ, lib. VI *Natural.*, part. v, cap. xv, qui dicit, quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas postquam actu intelligere desinit ; quia formæ intelligibiles non possunt esse in intellectu possibili nisi ut in vi apprehendente. Non enim utitur organo corporali, ut ex parte ejus possit aliquid esse in intellectu non ut in apprehendente actu ; per quem modum aliquid est in potentiis sensitivæ partis, quæ potentiæ thesauri dicuntur, sicut memoria et imaginatio [1] ; sed intellectus possibilis cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influentia ejus, cujus est formas a phantasmatibus abstrahere, et ponere eas in intellectu possibili ; et cum desinit se convertere ad intellectum agentem, formæ illæ desinunt esse in eo ; sicut forma visibilis desinit esse in oculo, cum oculus desinit se convertere ad rem visam. Oportet autem ut si iterum velit intellectus possibilis considerare quod prius consideravit, de novo se convertat ad intellectum agentem, et de novo species intelligibiles recipiat ; et secundum hoc quidam eum sequentes dicunt, quod in anima nostra nullæ species intelligibiles reservantur, quibus possit post mortem uti ad intelligendum ; et sic etiam dicunt quod scientia hic acquisita nullo modo manet neque quantum ad actum neque quantum ad habitum. Sed hæc opinio non videtur esse conveniens. Primo, quia contrariatur manifeste sententiæ Philosophi, qui ponit animam esse locum specierum ; unde oportet quod species in illa conserventur. Secundo, quia ex quo species in intellectum possibilem imprimuntur, non est probabile eas aboleri, nisi aliqua causa corrumpens eas fuerit ; cum multo nobilius recipiantur formæ intelligibiles in intellectu possibili quam formæ sensibiles in materia prima. Tertio, quia Augustinus, lib. XIV *De Trinit.*, cap. xii, col. 1048, t. VIII, ponit partem mentis esse memoriam ; et sic in ea species intelligibiles reservantur. Quarto, quia dato quod nullæ species intelligibiles remanerent in anima separata, non propter hoc tolleretur quin habitus scientiæ remaneret, etiam secundum prædictam opinionem Avicennæ. Vult enim quod quamvis species intelligibiles non remaneant in intellectu possibili cum actu non intelligit, remanet tamen in eo quædam habilitatio, ut facilius se convertat ad recipiendum species intelligibiles ab intellectu agente, ratione cujus non oportet quod semper aliquis ita laboret ad aliquid intelligendum, sicut cum de novo didicit vel invenit ; et habilitas hæc nihil aliud est quam habitus scientiæ. Unde etiam in anima separata hujusmodi habitus remanebit, ut scilicet paratior sit ad recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiæ anima quæ habitu scientiæ in hoc mundo fuit perfecta, quam alia quæ hujusmodi habitu caruit.

Et ideo ponendum secundum alios vi-

[1] Al. : « imago. »

detur, quod species intelligibiles remanent in anima postquam actu intelligere desierit, et etiam major habilitas ad recipiendum ab intellectu agente; et quod utrumque eorum remanebit in anima separata, et utroque uti poterit in intelligendo; alio tamen modo eis utitur cum est corpori conjuncta. Cum enim est conjuncta corpori, ejus intellectus non potest aliquid considerare nec per species acquisitas, nec per aliquem influxum superioris substantiæ, nisi convertendo se ad phantasmata; quia, propter perfectam conjunctionem ejus ad corpus, potentia intellectiva ejus nihil cognoscit nisi per ea quæ per corpus recipiuntur, unde habet phantasmata quasi objecta ad quæ respicit; sed cum erit a corpore separata, intelliget per alium modum, ut supra dictum est, scilicet non aspiciendo ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis species intelligibiles, per se loquendo, sint ejusdem rationis dum sunt in anima conjuncta corpori, et cum sunt in anima separata; tamen per accidens sunt rationis diversæ, inquantum anima in qua sunt, diversimode se habet in conjunctione ad materiam, vel separatione ab ea; et ideo per species illas anima conjuncta non intelligit nisi convertendo se ad phantasmata; sed cum fuerit separata, intelliget per eas etiam sine tali conversione.

Ad secundum dicendum, quod actus non specificantur a termino a quo, sed magis a termino ad quem; unde idem specie motus est dealbatio, sive per eam aliquis fiat de nigro albus, sive de rubeo albus. Unde et intelligere non diversificatur specie per hoc quod intelligitur abstrahendo, a phantasmatibus vel non abstrahendo, dummodo sit unius modi quod intelligitur et quo intelligitur; et propterea habitus scientiæ qui acquiritur ex actibus intellectus accipientis a phantasmate, inclinat in actum intelligendi quo phantasmata non respicit. Et præterea intelligere nostrum secundum statum istum est secundum phantasmata illustrata lumine intellectus agentis; unde est unius rationis cum cognitione animæ separatæ, quæ est per influentiam luminis a superiori substantia, quantum ad ipsam illustrationem, quamvis non quantum ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis speciebus intelligibilibus præexistentibus in intellectu possibili efficitur intellectus possibilis paratior ad perfectius recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiæ; unde non sequitur quod frustra hujusmodi species in anima separata remaneant ad intelligendum per eas.

Ad quartum dicendum, quod formæ intelligibiles acceptæ non sunt omnino unius rationis cum illis formis qua immediate ex influentia divina proveniunt; quia ex diversis imprimentibus diversæ impressiones relinquuntur; sicut etiam [1] et habitus virtutis acquisitæ non ejusdem rationis cum habitu virtutis infusæ. Unde nihil prohibet utrasque formas in anima separata remanere; et formas illas tunc acceptas ex influxu superioris substantiæ esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu nostro remanent formæ intelligibiles, etiam postquam actu intelligere desinit; nec in hoc opinionem Avicennæ sequimur. Remanent autem hujusmodi formæ intelligibiles in intellectu possibili, cum actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in actu medio inter potentiam puram et actum perfectum, sicut etiam forma quæ est in fieri, hoc modo se habet.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria et reminiscentia, quæ est pars animæ sensitivæ, cujus actus corrupto corpore non potest remanere; et hac indigemus ad intelligendum ad præsens ea quæ prius intelleximus; propter hoc oportet nos ad phantasmata converti, quæ quandoque oportet de thesauro memoriæ adduci: sed memoria prout ab Augustino ponitur in mente, remanebit in anima post mortem.

ARTICULUS III.

Utrum anima separata singularia cognoscat [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata singularia non cognoscat. Anima enim separata non utetur potentiis sensitivis. Sed singularia non cognoscuntur ab anima nisi per po-

[1] Parm: « sic. XI. »

[2] 1 p. *Summ theol.*, q. LXXXIX, a. IV.

tentias sensitivas; singulare est enim aliquid, dum sentitur, ut Boetius [1] dicit, Ergo anima separata singularia non cognoscet.

2. Præterea, intellectus animæ separatæ magis erit a materia remotus quam intellectus animæ conjunctæ corpori. Sed anima conjuncta corpori non potest intellectu cognoscere singularia propter intellectus immaterialitatem. Ergo nec cum est a corpore separata.

3. Præterea, differentia hic ponitur præcipue inter sensum et intellectum, eo quod sensus cognoscit hic et nunc, intellectus autem abstrahit ab utroque. Si ergo intellectus animæ separatæ possit singularia cognoscere, in nullo ejus cognitio a sensu differet; quod est inconveniens.

4. Præterea, sicut in statu viæ per sensum particularia cognoscimus, ita per intellectum universalia. Sed sensus nunquam potest devenire quod universalia cognoscat. Ergo nec intellectus ad hoc quod cognoscat singularia.

5. Præterea, eadem est natura animæ separatæ, et corpori conjunctæ. Sed per naturam intellectivæ animæ, formæ quæ in intellectu recipiuntur dum corpori est conjuncta, non ducunt in cognitionem singularium; sunt enim in ea per modum ipsius. Ergo eodem modo erunt in ipsa postquam fuerit a carne separata; et sic non ducent in singularium cognitionem,

1. Sed contra, Luc. xvi, 28, dicitur quod dives in inferno existens secundum animam tantum, dixit: *Habeo enim quinque fratres*; *etc.*: [2] ex quo patet quod singularia cognoscunt animæ separatæ.

2. Præterea, intellectus animæ corpori conjunctæ singularia cognoscit; quod patet ex hoc quod propositionem format, cujus prædicatum est universale, et subjectum singulare; et syllogismum componit, cujus minor est singularis. Ergo etiam a corpore separata anima per intellectum singularia cognoscet.

3. Præterea, nullus potest disponere de his quæ ignorat. Sed anima in corpore existens per intellectum disponit de his quæ circa singularia sunt agenda. Ergo etiam in corpore existens singularia cognoscit per intellectum. Cum ergo intellectus in anima separata integer maneat, videtur quod anima separata singularia cognoscat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum omnis cognitio sit per formas, quibus cognoscens rebus cognitis assimilatur, duplex erit cognoscendi modus: unus per formas a rebus acceptas; alius per formas quæ sunt causæ rerum, vel a causis rerum acceptæ. Ad hoc enim quod aliqua duo sint similia, oportet unum esse causam alterius, vel ambo sub eadem causa procedere; cum unitas effectus causæ indicet unitatem. In illa ergo cognitione quæ fit per formas a rebus acceptas, ipsæ res per suam actionem sunt cognitionis causa. Cum ergo omnis actio sit per formam, forma autem quantum est de se sit universalis; per talem modum non potest deveniri in cognitionem rerum singularium: quia per hunc modum non cognoscitur materia, quæ est individuationis principium, nisi in universali, inquantum scilicet habet habitudinem ad formam universalem; sicut qui cognoscit simum, cognoscit nasum inquantum est subjectum simi; nisi quando formæ individualiter recipiuntur in cognoscente ut sunt in rebus extra animam, sicut accidit in potentiis cognoscitivis per organum corporale. Sed in illa cognitione quæ est per formas quæ sunt rerum causæ, vel earum impressiones, pervenitur usque ad singularia, quamvis hujusmodi formæ sint omnino immateriales, eo quod causa rei prima est quæ rebus esse influit: esse autem communiter materiam et formam respicit. Unde hujusmodi formæ dicunt directe in cognitionem utriusque, scilicet materiæ et formæ; et propter hoc per talem cognitionem cognoscuntur res et in universali et in singulari. Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formæ a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit sed solummodo per potentias organis affixas; sed indirecte, et per quamdam reflexionem, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quæ est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit. Anima vero

[1] In prædicam. substantiæ. »

[2] Al.: « ergo, etc. »

separata utitur utraque cognitione : quia et cognoscit per species acceptas a sensibus, et per species receptas a superioribus substantiis, quæ species sunt causarum impressiones, id est rationum idealium in Deo existentium ; et ideo secundum illum modum quo cognoscit per species a sensibus acceptas, singularia directe non cognoscit : sed per illum modum quo cognoscit ex influentia superioris substantiæ, cognoscere potest singularia eadem ratione qua et Angeli, de quorum cognitione dictum est [1] II lib.

Ad primum ergo dicendum, quod anima in statu viæ non cognoscit singularia directe, nisi per potentias sensitivas, quia non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas, quæ cum ad intellectum pervenerint, in quo omnino immaterialiter recipiuntur, non possunt esse principium cognoscendi singulare : sed cum fuerit a corpore separata, habebit alium modum cognoscendi, quo singularia cognoscere poterit, ut [2] dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima separata est quodammodo immaterialior quam corpori conjuncta, est propinquior substantiis superioribus, quæ sunt omnino immateriales : et magis parata ad recipiendum earum influxum, et per consequens ad intelligendum eo modo quo ipsæ intelligunt.

Ad tertium dicendum, quod intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit, quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem ; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare ; sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quæ potest esse principium cognoscendi universale et singulare ; et sic adhuc remanet differentia inter sensum et intellectum.

Ad quartum dicendum, quod virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam ; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo recipitur forma in intellectu animæ separatæ et in intellectu animæ conjunctæ, scilicet immaterialiter; sed tamen forma quæ est in anima separata, erit alterius rationis et virtutis; prout scilicet erit effluens a substantiis superioribus, sicut [3] dictum est.

Primum objectum in contrarium est concedendum. Sed ad alia duo oportet respondere : quia concludunt quod intellectus animæ conjunctæ corpori singularia cognoscat.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster in statu viæ utitur singularibus componendo propositiones, et formando syllogismos, inquantum reflectitur ad potentias sensitivæ partis, ut dictum est, et quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in III *De anima*, text. 47, indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quæ est universalis, quæ est in intellectu, ad particulare opus applicetur : ut sic quidem fiat syllogismus, cujus major est universalis, quæ est opinio intellectus practici ; minor vero singularis, quæ est æstimatio rationis particularis, quæ alio nomine dicitur cogitativa : conclusio vero consistit in electione operis.

ARTICULUS IV.

Utrum localis distantia impediat cognitionem animæ separatæ [4].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod localis distantia impediat cognitionem animæ separatæ. Anima enim hic existens ea quæ hic aguntur cognoscit. Sed existens in receptaculo sibi debito, ea quæ hic aguntur non cognoscit; unde dicit Augustinus in libro *De cura pro mortuis agenda*, cap. XIII, col. 604, t. VI : « Ibi sunt defunctorum animæ ubi ea quæ hic aguntur, scire non possunt. » Ergo localis distantia cognitionem animæ separatæ impedit.

Præterea, naturalis cognitio animæ separatæ non est potior quam naturalis cognitio dæmonis. Sed dæmones naturali cognitione non cognoscunt absentia; unde Augustinus in libro *De divinatione dæmonum*, cap. III et V, col. 584, t. VI, dicit, quod « ea quæ etiam alibi fiunt, celeritate motus sui cito ad nos deferunt.

[1] Dist. III, q. II.
[2] In corp. artic.
[3] In corp. art.
[4] I, q. LXXXIX, a. 7.

ut quasi ea prædicere videantur quæ nos postea nuntiantibus hominibus sumus scituri. » Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, si hic nobiscum existentes absentia cognoscere possent. Ergo anima separata non cognoscit absentia; et sic ejus cognitio per localem distantiam impeditur.

3. Præterea, omnis cognoscens rem sub hic et nunc, aliter cognoscit sub hic et nunc quæ sunt hic et quæ sunt alibi. Sed anima separata cognoscit sub hic et nunc, quia cognoscit singularia, ut dictum est. Ergo aliter cognoscit propinqua et remota; et sic idem est quod prius.

4. Præterea, sicut est aliquid distans secundum tempus, ita est distans aliquid secundum locum. Sed anima separata non potest cognoscere distantia secundum tempus, ut puta futura : hoc enim solius Dei est, ut patet per id quod habetur Isa. XLI, 23 : *Annuntiate* nobis *quæ ventura sunt, et dicemus * quia dii estis.* Ergo nec distantia secundum locum potest cognoscere.

Scieinus.

5. Præterea, operatio non excedit substantiam operantis; unde Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.* cap. III, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 870, quod Angeli ibi sunt ubi operantur. Sed anima separata est in aliquo loco, cum ei locus corporalis pro receptaculo assignetur. Ergo operatio animæ separatæ non potest se extendere ultra locum illum; et sic ea quæ sunt distantia secundum locum, cognoscere non potest.

Sed contra, sancti a damnatis distant maxime, etiam secundum locum. Sed damnati vident beatos, ut patet Luc. XVI, de divite, qui in tormentis positus Abraham et Lazarum vidit. Ergo localis distantia cognitionem animæ separatæ non impedit.

Præterea, nulla operatio impeditur per loci distantiam, nisi sit situalis : quia propinquum et distans secundum locum ad situm pertinere videntur. Sed anima separata non habet aliam cognitionem nisi intellectivam, cum potentiis sensitivis non utatur; intellectiva autem cognitio nullo modo est situalis, cum non fiat per corporea instrumenta. Ergo ad cognitionem animæ separatæ nihil loci propinquitas facit vel distantia.

Præterea, lux intelligibilis est potentior quam lux aliqua sensibilis. Sed lux sensibilis solis non impeditur a sua operatione per aliquam localem distantiam, quia totum mundum illuminat. Ergo nec lux intelligibilis animæ separatæ impeditur a sua cognitione per distantiam aliquam corporalem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quidam ponunt quod anima separata cognoscit accipiendo a rebus : quod si verum esset, localis distantia proculdubio cognitionem animæ separatæ impediret, eo quod rerum sensibilium actiones non æqualiter se extendunt ad propinquum et distans, cum per propinqua in distantia moveantur; et sic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit; et inde est quod non possumus sentire ea quæ sunt procul a nobis. Sed si ponamus quod anima separata cognoscat per formas aliquas vel concreatas vel influxas a superioribus substantiis, non potest esse quod ejus cognitio per rei distantiam impediatur. Non enim per hujusmodi formas cognoscet in quantum res aliquid agant in animam, vel anima in res, ut sic medium corporale, per quod actio fiat, cognitionem impedire possit, sed cognitio prædicta perficitur ex hoc solo quod formæ in anima existentes repræsentant res quæ sunt extra animam; quas æqualiter repræsentant, sive sint propinquæ, sive sint distantes; sicut imago Herculis æqualiter repræsentat Herculem, ubicumque sit Hercules : unde etiam potentiæ cognoscitivæ quæ cognoscunt res per formas a rebus acceptas, dummodo non cognoscant solummodo dum accipiunt, æqualiter cognoscunt res distantes et propinquas; sicut intellectus noster in statu viæ æqualiter cognoscit solem et lunam; et imaginatio æqualiter imaginatur hominem propinquum et distantem. Sed quia cognitio sensus perficitur in hoc ipso quod sensus a sensibili movetur; inde est quod sensitiva cognitio per localem distantiam impeditur. Si ergo cognitio animæ separatæ non fit per acceptionem formarum a rebus sensibilibus, ut supra positum est, nullo modo esse poterit ut ejus cognitionem localis distantia impediat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquæ animæ defunctorum in suis receptaculis existentes ea quæ hic aguntur ignorent, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam aliam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea quæ in illis receptaculis patiuntur; vel etiam quia influentia superioris substantiæ quamvis

eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum quæ ei secundum modum suum competunt.

Ad secundum dicendum quod Augustinus frequenter utitur illa positione qua ponuntur dæmones habere corpora sibi unita, sicut etiam in libello inducto apparet; quod si esset, tunc oporteret ponere eos corpus sensibile habere, et per sensus cognitionem a rebus accipere, et sic eorum cognitionem locali distantia impediri; unde non est simile de anima separata quæ hoc modo non cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si anima separata cognosceret ea quæ sunt hic et nunc, accipiendo a rebus quæ sunt hic et nunc, sicut in sensu accidit. Sed hoc dictum est esse falsum; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ distant secundum tempus, scilicet futura, deficiunt ab esse [1] : eo quod esse rei mensuratur tempore. Unde cum res secundum hoc sint cognoscibiles quod habent esse, quia cognitiones sunt existentium, ut dicit Dionysius I cap. *De div. nom.*, col. 586, t. I, futura ex seipsis sunt incognoscibilia. Sed distantia secundum locum non deficiunt ab esse; locus enim non mensurat esse rei, sed res existentes. Unde per hoc quod sunt distantes res, in seipsis nihil minus sunt cognoscibiles; possunt tamen esse minus cognoscibiles quoad aliquos, qui in patiendo a rebus res ipsas cognoscunt; quod non est de anima separata.

Ad quintum dicendum, quod operatio, prout est accidens quoddam habens esse in subjecto, non extenditur ultra suum subjectum; sed prout comparatur ad objectum, sic ultra suum subjectum extenditur, sicut nunc per animam existentem in corpore cognoscimus ea quæ in cœlo sunt; et sic etiam nihil prohibet animam separatam distantia secundum locum cognoscere.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de pœnis damnatorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de pœnis eorum quantum ad effectum eorum; 2° quantum ad intellectum; 3° quantum ad corpus; 4° de pœnis eorum per comparationem ad beatorum intuitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 23, col. 726, t. I, dæmones bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. Cum ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quam dæmones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Præterea, malum, ut dicit Dionysius ubi sup., 31 et 32, col. 731, t. I, est omnino involuntarium. Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt inquantum bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quæ per se ordinatur ad bonum est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea, aliqui erunt damnati qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habuerunt [3] virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas [4]. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra, obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut et dæmones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Præterea, sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati habent aliquam voluntatem bonam.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati nunquam pœniteant de malis quæ fecerunt. Quia dicit Bernardus in *Cantic.*, serm. XXXV, col. 324, t. IV, quod damnatus semper vult iniquitatem quam fecit. Ergo nunquam de peccato commisso pœnitet.

2. Præterea, velle se non peccasse est

[1] Al. : « deficiunt ab eo quod etc. »
[2] 1 p. *Summ. theol.*, q. LXIV, a. II.
[3] Parm. : « habent. »
[4] Parm. : « voluntatis actus. »

bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, secundum Damascenum, lib. II *De fide orthod.*, cap. IV. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 878, hoc est hominibus mors quod Angelis casus. Sed Angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo, ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo et damnati non possunt pœnitere de peccatis a se commissis.

4. Præterea, major erit perversitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non pœnitent de peccatis commissis, vel propter excæcationem mentis, sicut hæretici ; vel propter obstinationem, sicut *qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*, ut dicitur Proverb. II, 14. Ergo et damnati in inferno de peccatis non pœnitebunt.

Sed contra, Sap. V, 3, dicitur de damnatis : *Intra se pœnitentiam agentes.*

Præterea, Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV, quod pœnitudine replentur pravi ; mox enim tristantur de hoc quod prius delectati sunt. Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis pœnitent.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati recta ratione et deliberativa non possint velle se non esse. Augustinus enim dicit in lib. III *De lib. arbit.*, cap. VII, col. 1280, t. I : « Considera quantum bonum est esse, quod beati et miseri volunt. Majus enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse. »

2. Præterea, Augustinus ibidem, c. VIII, col. 1281, sic arguit. Prælectio supponit electionem. Sed non esse non est eligibile, cum non habeat apparentiam [1] boni, cum nihil sit. Ergo non esse non potest esse magis appetibile damnatis quam esse.

3. Præterea, magis malum est magis fugiendum. Sed non esse est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, eo quod nihil relinquit. Ergo non esse est magis fugiendum quam miserum esse ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Apocalyps. IX, 6 : *In diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

Præterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori ; unde dicitur Eccli. XLI, 3 : *O mors, quam * bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, deficit ætate, et cui de omnibus cura est, et incredibili, qui perdit sapientiam.* Ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse secundum rationem deliberatam.

* *Mors bonum est... defecto ætate... perdit patientiam.*

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati in inferno non vellent esse alios [2] damnatos qui non sunt damnati. Quia Luc. XVI, dicitur de divite, quod rogabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione et damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Præterea, affectiones inordinatæ a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Præterea, damnati non desiderant augmentum suæ pœnæ. Sed si plures damnarentur, major esset damnatorum pœna ; sicut etiam multiplicatio bonorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

Sed contra est quod Isai. XIV, super illud, *Surrexerunt de soliis*, dicit *Glossa* id., col. 12, § 31 : « Solatium est malorum multos socios habere pœnarum. »

Præterea, in damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate bonorum, et eorum damnationem appetunt.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati non habeant odio Deum. Quia, ut dicit Dionysius, IV capit. *De divinis nomin.*, omnibus diligibile est bonum et pulchrum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa. Hoc autem Deus est. Ergo a nullo potest odio haberi.

2. Præterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle ; malum enim est omnino in-

[1] Al. : « appetentiam. »

[2] Parm. : « aliquos. »

voluntarium, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nom.*, Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus potest Deum odio habere.

Sed contra est quod dicitur in Psalm LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

QUÆSTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in *Littera*. Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demerentur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Præterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum dæmonibus. Sed dæmones demerentur post suum casum; unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo pœna inflicta, ut dicitur *Genes.* III. Ergo et damnati demerentur.

3. Præterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiam si aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa; ebrius enim meretur duplices maledictiones [1], si ex ebrietate aliquod aliud peccatum [2] committat, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VII. Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriæ obstinationis, per quam quamdam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusatur a demerito.

Sed contra, pœna contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quæ est eorum pœna. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, ut per eam demereantur.

Præterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum sive in malum. Sed damnati, maxime post diem judicii, ad ultimum terminum suæ damnationis pervenient; quia tunc finem habebunt duæ civitates, ut Augustinus dicit *Super Psalm.* CXXXVI, col. 1761, t. IV, et *Enchir.*, cap. CXI, col. 284, t. VI. Ergo damnati post diem judicii perversa voluntate non demerebuntur; quia sic cresceret eorum damnatio.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in damnatis potest duplex voluntas considerari; scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem posuit, quæ naturalis voluntas dicitur : unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud ; et talis voluntas in eis est solum mala ; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectæ voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem prædictum; unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali quæ est inclinatio naturæ in aliquod bonum ; sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant , sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quod malum in quantum est malum non movet voluntatem, sed inquantum est æstimatum bonum ; sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum æstiment ut bonum; et ideo voluntas eorum est mala.

Ad tertium dicendum quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illæ perficiunt solum in vita civili, quæ non erit [3] post hanc vitam; si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatæ ex obstinatione mentis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod pœnitere de peccato est dupliciter. Uno modo per se, et alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet qui peccatum in eo quod est peccatum abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt per se loquendo de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet; pœnitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de pœna quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum quod dam-

[1] Sic cod. — Parm. : « mulctationes. »
[2] Al. : « quis qui peccatum. »
[3] Parm. : « erunt. »

nati iniquitatem volunt, sed pœnam refugiunt; et sic per accidens de iniquitate commissa pœnitent.

Ad secundum dicendum quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis continget quod damnati de peccatis pœniteant; quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet pœnam.

Ad quartum dicendum quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis pœnitent, si pro eis puniantur; quia hoc dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Qq.*, quæst. XXXVI, col. 25, t. VI : Videmus etiam ferocissimas bestias dolore pœnarum a maximis voluptatibus abstinere.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod non esse dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se: et sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privatio. Alio modo potest considerari inquantum est ablativum pœnalis vel miseræ vitæ; et sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philosophus in V *Ethic.*, cap. I; et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Matth. XXVI, 24, dicitur : *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*; et Hier. XX, super illud, *Maledicta dies in qua natus sum etc.* dicit *Glossa* Hieronymi [1], ibi: « Melius est non esse quam male esse. » Et secundum hoc damnati possunt præligere non esse, secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod non esse per se non est eligibile, sed per accidens eligibile est, inquantum scilicet est miseriæ terminativum. Quod enim dicitur, quod esse et vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam et corruptam, et eam quæ est in tristitiis, ut dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IX.

Ad secundum dicendum, quod non esse non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non esse, licet maxime sit malum inquantum privat esse, tamen est valde bonum inquantum privat miseriam, quæ est maximum malorum; et sic non esse eligitur.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum quod sicut in beatis in patria erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium; unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita etiam mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit; unde dicitur Isai. XXVI, 11 : *Videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret.* Unde vellent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum quod tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria; cum etiam in hac vita hoc accidat crescente invidia. Sed tamen minus invident propinquis quam aliis; et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur; et exinde fuit quod dives petiit fratres suos a damnatione eripi; sciebat enim quod aliqui eriperentur; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

Ad secundum dicendum, quod dilectio quæ non fundatur super honestum, facile rescinditur, et præcipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV et XIII : unde damnati non conservabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatæ dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine pœna singulorum augeatur, tamen tantum supercrescet odium et invidia, quod eligerent torqueri magis cum multis quam minus soli.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter; in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contra-

[1] Hieron., col. 807, t. IV.

riantur alicui volito; et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odire potest; unde damnati Deum percipientes in effectu justitiæ, qui est pœna, eum odio habent, sicut et pœnas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per illud quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.

Solutio VI. — Ad sextam quæstionem dicendum, quod de damnatis ante diem judicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur quod post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum; et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum; post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono vel malo. Unde bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed pœna tantum. Operationes enim virtutis sunt præcipue in felicitate, et eorum contrariæ sunt præcipue in miseria; ut dicitur in I *Ethic.*, cap. x. Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu præmii essentialis vel pœnæ principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu præmii accidentalis vel pœnæ secundariæ, quæ possunt augeri usque ad diem judicii; et hoc præcipue in dæmonibus vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum Angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit pœna dæmonum.

Ad primum igitur dicendum, quod hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse, ex quo contingit damnatis quod demereri non possunt; unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet alios ad damnationem pertrahere, sicut pertinet ad officium dæmonum, ratione cujus demerentur quantum ad secundariam pœnam.

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc excusantur a demerito quia necessitatem peccandi habeant, sed quia ad summum malorum pervenerunt. Tamen necessitas peccandi cujus causa sumus, excusat a culpa, inquantum est necessitas quædam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium: sed quod non excuset, hoc est inquantum a voluntate præcedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpæ videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS II.

Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiæ est maxima delectatio. Sed in eis nullam delectationem est ponere. Ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

2. Præterea, damnati sunt in majoribus pœnis quam sint aliquæ pœnæ hujus mundi. Sed in hoc mundo dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a pœnis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

3. Præterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed longitudo temporis est causa oblivionis, ut dicitur in IV *Physic.* Ergo damnati obliviscentur eorum quæ hic sciverunt.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xvi, 25, diviti damnato: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo considerabunt ea quæ hic sciverunt.

Præterea, species intelligibiles in anima separata remanent, ut supra dictum est. Si igitur eis non uti possent, frustra remanerent in eis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod cogitabunt aliquando de Deo. Quia non potest haberi odio actu nisi illud de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in *Littera* dicitur. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea, damnati habebunt remorsum conscientiæ. Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra, perfectissima cogitatio hominis est qua[1] cogitat de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim ab eis distat gloria beatorum quam ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quæ circa nos aguntur; unde dicit Gregorius, XII *Moral.*, cap. xxi, col. 999, t. I, super illud Job xiv : *Sive fuerint nobiles filii ejus etc :* « Sicut hi qui adhuc vivi sunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant; ita mortui qui carnaliter vixerunt, vitam in carne positorum, qualiter post eos disponatur, ignorant. » Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam conceditur damnatis. Sed Paulo pro magno munere fuit concessum ut videret illam vitam qua sancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur Corinth. xii, in *Glossa*. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xvi, quod dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiæ; nec aliquid quod ad tristitiam pertinere possit, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio ergo aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiæ esse ratio et ex parte cognoscibilium quæ nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur; utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quæ prius sciverunt, ut materia tristitiæ, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quæ gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona dilecta quæ amiserunt; et ex utroque torquebuntur. Similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, et amisisse summam perfectionem ejus quam potuerant adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiæ per se sit delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiæ causa, ut dictum est; et sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori; unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animæ impeditur : sed in futuro anima non ita trahetur ex corpore; sed quantumcumque corpus affligatur, tamen anima semper considerabit lucidissime illa quæ ei possunt esse causa mœroris.

Ad tertium dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, inquantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis; sed post diem judicii non erit motus cœli, unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate; sed ante diem judicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum cœli[2].

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod Deus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et secundum illud quod est ei proprium scilicet esse totius bonitatis principium; et[3] sic nullo modo cogitari potest sine dilectione; unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus suis, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et secundum hoc consideratio de eo potest tristitiam inducere; et hoc modo damnati de eo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati, ut dictum est, non habent odio Deum nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus; quod male voluntati eorum consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum : quia conscientia non remordet de peccato nisi inquantum est divino præcepto contraria.

[1] Parm : « quæ. »
[2] Parm. omittit : « cœli. »
[3] Parm. omittit : « et sic nullo modo cogitari potest sine dilectione; unde. »

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum est, sicut in *Littera* dicitur, quod damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria, non hoc modo quod gloria eorum qualis sit cognoscant; sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inæstimabili; et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam, dolentes de felicitate bonorum, tum propter hoc quod talem gloriam amiserunt; unde dicitur Sap. v, 2, de impiis : *Videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post diem judicii omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum pœna minuetur, sed augebitur : quia memoriam habebunt gloriæ beatorum quam in judicio viderunt, vel ante judicium; et hoc erit eis in tormentum : sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt indignos se reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta; unde non ita ostenduntur damnatis ea quæ hic aguntur, sicut sanctorum gloria [1] quamvis etiam eorum quæ hic aguntur ostendantur eis ea quæ in eis tristitiam agere [2] possunt.

Ad secundum dicendum, quod Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo [3], et in futurum perfectius sperando; quæ ratio non est de damnatis; et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum damnati in inferno sola pœna ignis affligantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod damnati in inferno sola pœna ignis affligantur. Quia Matth. xxv, 41, ut eorum damnatio exprimatur, fit mentio solum de igne, cum dicitur : *Ite* *, *maledicti, in ignem æternum.*

* Discedite a me.

2. Præterea, sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi pœna ignis, ut patet per hoc quod dicitur I Corinth. iii, 13 : *Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit.* Ergo nec in inferno erit nisi ignis pœna.

3. Præterea, pœnarum varietas refrigerium præstat, sicut calido cum transfertur ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversæ pœnæ, sed sola pœna ignis.

Sed contra est quod dicitur in Ps. x, 7 : *ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.*

Præterea, Job. xxiv, 19 : *Transibunt* * *ab aquis nivium ad calorem nimium.*

* Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis. Quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem. Judith xvi, 21 : *Dabit ignem et vermes in carnes eorum*; et Eccli, vii, 19 : *Vindicta carnis impii ignis et vermis.* Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea, Augustinus dicit xxi, *De civ. Dei*, cap. ix, col. 723, t. VII : « Utrumque », id est ignis et vermis, « pœna erunt carnis » ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XX *De civitate Dei*, cap. xxii, col. 694, t. VII: « In pœnis malorum inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis aliter atque aliter est expositus. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, topice ad animam vermem; quod esse credibilius videtur. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod fletus qui est in damnatis, erit corporalis. Quia Luc. xiii, dicit quædam *Glossa* [4], quod per fletum quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio; quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo etc.

2. Præterea, tristitia quæ est in pœna, respondet delectationi quæ fuit in culpa, secundum illud Apocal. xviii, 7 : *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem et interiorem et exteriorem. Ergo habebunt fletum etiam exteriorem.

[1] Parm. omittit : « gloria. »
[2] Parm. : « augere. »
[3] Al. : « reperiendo. »
[4] *Ord. Pat. lat.* t. CXIV, col. 305.

Sed contra, fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauretur : omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus. Quia, ut dicit Gregorius in IX lib. *Moral.*, cap. LXVI, § 101, col. 915, t. I, super illud Job x: *Sed sempiternus horror inhabitat*, « quamvis ignis illic ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat ad aliquid lucet : nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt. » Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2. Præterea, damnati vident pœnam suam : hoc enim est eis ad [1] augmentum pœnæ. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt tenebræ corporales.

3. Præterea, damnati habebunt ibi potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra esset in eis, nisi viderent aliquid. Ergo cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXII, 13 : *Ligatis pedibus et manibus projicite eum in tenebras exteriores;* super quo dicit Gregorius, lib. IX *Mor.*, cap. LXV, col. 912, t. I : « Si ignis ille lucem haberet in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur. »

Præterea, Basilius dicit super illud Psalm. XXVIII : *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, quod virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva : ita quod claritas cedet in gaudium sanctorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales.

Quædam vero alia quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata sunt [2] supra.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod secundum Basilium, *Hom. sup. Psalm.* XXVIII, *Pat. Græc. lat.* t. XXIX, col. 298 [3], in ultima mundi purgatione fiet quædam separatio in elementis ; ut quidquid est purgatum et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum ; quidquid vero est ignobile et fæculentem, in inferno projiciatur ad pœnam damnatorum ; ut sicut omnis creatura Dei est beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. v, 21 : *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Hoc etiam divinæ justitiæ competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus quæ sunt multa et varia [4], finem suum constituerunt ; ita enim multipliciter affligantur, et ex multis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis est maxime afflictivus propter hoc quod abundat virtute activa ; ideo nomine ignis omnis afflictio designatur si [5] sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quod pœna purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum ; unde per solum ignem fieri debet, qui habet maximam vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum ; unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quod in eis sit aliquod refrigerium : quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad æqualitatem vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut accidit nunc ; sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt per sensum, prout sentiuntur imprimendo formas illas secundum esse spirituale in organum, et non secundum esse materiale, ut supra [6] dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut supra dictum est, dist. XLVIII, post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat

[1] Parm. omittit : « ad. »
[2] D. XLIV.
[3] Parm. hic indicat. Conc. XXIV, vide Oration. XXIII Basilii, *De futuro judicio.* Habet quidem Basilius sermonem quemdam *De judicio Dei*, et ibi nil tale invenitur. Sed hæc leguntur in sermone XIV Symeonis Metaphrasti, *De futuro judicio*, *Pat. græc. lat.* t. XXXII, col. 1299.
[4] Parm. : « vana. »
[5] Parm. : « ut. »
[6] Dist. XLIV.

aliquem ordinem ad corruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis, qui est conscientiæ remorsus : qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsæ animæ damnatorum dicuntur carnes eorum pro eo quod carni subjectæ fuerunt. Vel potest dici quod etiam per vermem spiritualem caro affligetur, secundum quod passiones animæ redundant in corpus; et hoc etiam [1] in futuro.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione : non enim vult simpliciter asserere quod ille vermis sit materialis; sed quod potius esset asserendum, ignem et vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur ; quia sic damnati nullam pœnam corporalem sustinerent : ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur : quorum unum est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest : quia post diem judicii quiescente motu primi mobilis non erit aliqua generatio et corruptio, vel corporalis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat; unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis ese non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quædam commotio et perturbatio capitis et oculorum; et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem. Corpora enim damnatorum non solum ex exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum; et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpæ quæ fuit in anima et in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod dispositio inferni talis erit quod maxime miseriæ damnatorum competet; unde secundum hoc sunt ibi lux et tenebra, prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se est delectabilis; ut enim dicitur in I *Metaph.*, sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus. Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostræ voluntati repugnantia. Ideo et in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, quod nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur illa quæ afflictionem cordi ingerere possunt. Unde simpliciter loquendo, locus est tenebrosus, sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa quæ animam torquere possunt : et ad hoc satis facit naturalis sicut loci quia in terræ medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi fæculentus et turbidus, et quasi fumosus. Quidam tamen tenebrarum harum causam assignant et commassatione et compressione [2] corporum damnatorum, quæ propter multitudinem ita replebunt locum inferni, quod nihil ibi de aere remanebit; et sic non erit ibi aliquid de diaphano quod possit esse subjectum lucis et tenebræ, nisi oculi damnatorum qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum beati qui erunt in patria, videant pœnas damnatorum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant pœnas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati semper viatorum facta non vident; unde Isai. LXIII, 13 : *Abraham nescivit vos* *, dicit *Glossa* : « Nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii. » Ergo multo minus vident pœnam damnatorum. * Nos.

2. Præterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis ; unde Philosophus dicit in X *Ethicor.*, cap. IV, quod perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu jacentium. Ergo e contrario tur-

[1] Parm. omittit : « etiam. »

[2] Al. : « et impressione. »

pitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed nulla imperfectio erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult., 24 : *Egredientur et videbunt cadavera vivorum qui prævaricati sunt in me. Glossa ord. Pat. lat.* t. CXII, col. 1316 : « Electi egredientur intelligentia vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur. »

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectissima caritas. Ergo maxime miseriis damnatorum compatientur.

2. Præterea, beati nunquam erunt tantum elongati a passione quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis compatitur nostris, unde et misericors dicitur ; et similiter Angeli. Ergo beati compatientur miseriis damnatorum.

Sed contra, quicumque alii compatitur, fit ejus miseriæ quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriæ. Ergo beati miseriis damnatorum non compatiuntur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod beati non lætentur de pœnis impiorum. Lætari enim de malo ad odium alterius pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non lætabuntur de miseriis damnatorum.

2. Præterea , beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in pœnis nostris. Ergo nec beati delectabuntur de pœnis damnatorum.

3. Præterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore est maxime vituperabile quod reficiatur aliorum pœnis, et maxime commendabile ut de pœnis doleat. Ergo beati nullo modo lætantur de pœnis damnatorum.

Sed contra est quod in Psal. LVII, 11, dicitur : *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.*

Præterea, Isai. ult. 24, dicitur : *Erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de pœnis impiorum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex operatione contrarii magis cognoscitur; quia contraria juxta se posita magis elucescunt ; et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut pœnam impiorum perfecte intueantur.

Ad primum ergo dicendum , quod *Glossa* illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem [1] naturæ : non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quæ erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt quæ aguntur et apud viatores et apud damnatos ; unde Gregorius dicit, XII lib. *Moral.*, cap. XXI, col. 999, t. I, de animabus sanctis : *Sentiendum non est hoc*, scilicet quod Job dicit : *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, nesciunt etc ;* « quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent. »

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest : species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariæ ; unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia, pulchra et turpia, videt.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod misericordia vel compassio potest inveniri in aliquo dupliciter : uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis autem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis; unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum rationis electionem. Hoc autem modo ex electione misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repelli ; unde in illis quæ non volumus secundum judicium rationis repelli, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine præ-

[1] Non, ut in Parm : « impossibilitatem. »

judicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri a statu miseriæ et peccati ; et ideo beatorum compassio ad eos locum habet et secundum electionem voluntatis, prout Deus, Angeli et beati eis compati dicuntur , eorum salutem volendo ; et secundum compassionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viæ existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria; unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam ; et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc est principium compassionis, quando possumus ex caritate velle remotionem malitiæ alicujus ; sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis, cum divinæ justitiæ repugnet ; unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, inquantum subvenit ipsis quos secundum ordinem sapientiæ et justitiæ suæ convenit a miseria liberari ; non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, scilicet quando de aliquo gaudetur inquantum hujusmodi; et sic sancti non lætabuntur de pœnis impiorum. Alio modo per accidens, id est ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de pœnis impiorum gaudebunt considerando in eis ordinem divinæ justitiæ, et suam liberationem, de qua gaudebunt; et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii bonorum, sed pœnæ damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod lætari de malo alterius inquantum hujusmodi, pertinet ad odium ; non autem lætari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis quandoque de malo proprio lætatur, sicut cum aliquis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod prosunt ei ad meritum vitæ. Jac. I, 2 : *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis non delectetur in pœnis inquantum hujusmodi; delectatur tamen in eis inquantum sunt per suam justitiam ordinatæ.

Ad tertium dicendum, quod in viatore non est laudabile, quod delectetur de pœnis aliorum secundum se : est tamen laudabile, si delectetur de eis inquantum habent aliquid annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore; quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis : et tamen tales passiones sunt interdum laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant; sicut patet de verecundia et misericordia et pœnitentia de malo; sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi consequens judicium rationis.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Nec malis facultas peccandi esse poterit. » Peccare hic accipitur, non quantum ad deordinationem [1] actus, sed quantum ad demeritum culpæ.

« Quid est enim esse penitus extra Deum nisi in summa cæcitate ? » Extra Deum dicuntur esse reprobi, non quod ad eos providentia Dei non se extendat; sed quia in ipso non delectantur, nec eum considerant nisi ad suam tristitiam, et iterum mens eorum est totaliter a Deo aversa.

« Ubi [2] nullam lucem videbunt, cui confiteantur. » Non quod nullam veritatem cognoscant; sed quia cognitio veritatis non erit causa confessionis, sed magis tribulationis et odii.

« Sed melius est dubitare de occultis etc. » Non quod de hoc sit dubitandum an anima separata corporalem linguam habeat; sed quia nobis certus esse non potest status animæ separatæ.

Egredientur et videbunt cadavera impiorum etc. Egredientur non loco, sed intelligentia, ut *Glossa ord. Pat. lat.* t. CXIII, col. 1316, dicit, Isa. ult. Per cadavera vero, ut Augustinus dicit *De civ. Dei*, lib. XX, cap. XXI, § 4, col. 693, t. VII, « significatur evidens corporum pœna ; quamvis cadaver nisi caro exanimis non soleat nuncupari. Illa vero animata erunt corpora ; alioquin nulla poterunt sentire tormenta. Nisi quia forte mortuorum erunt corpora, id est eorum qui in secundam cadent mortem, ideo non absurde hic ca-

[1] Al. : « ad ordinationem. »

[2] Tertius : « Et nullam Dei lucem, etc. »

davera dici possunt; unde est et illud ab eodem Propheta dictum, quod jam supra posuit : *Terra vero impiorum cadet*, Isai. xxvi, 19, ubi nos habemus : *Terram gigantum detrahes in ruinam.* Quis autem non videat a cadendo esse appellata cadavera? »

« Hæc de pedibus sedentis... commemorasse sufficiat. » Hic magister in fine operis tangit visionem quamdam Isaiæ, ut dicitur Isai. vi, 1 : Vidit enim Deum *sedentem super solium excelsum et elevatum;* et plena erat domus majestate ejus; *et ea quæ sub ipso erant, replebant templum; et Seraphim stabant subter * illud, et sex alæ uni, et sex alæ alteri: duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant;* quæ quidem visio a Hieronymo *Pat. lat*, t. XXIV, col. 92, 93, 94, allegorice exponitur, volente per sedentem super solium excelsum, Christum significari; per solium autem excelsum et elevatum significari Angelos, in quibus Deus sedet, ut dicitur in Psalm. xcviii, 1 : *Qui sedet super Cherubim;* per domum autem superiorem, Ecclesiam triumphantem, quæ Dei majestate impletur; per templum vero inferius, Ecclesiam militantem, quæ inferioribus donis perficitur, nec videt divinæ essentiæ majestatem. Sed Dionysius per sedentem in solio dicit significari ipsum Deum ; per solium autem excelsum, ipsam eminentiam divinæ naturæ; per domum vero superiorem, creaturas excellentiores Deo magis propinquas, quæ ejus majestatem plenius repræsentant; per templum vero inferius, inferiores creaturas, scilicet corporales, quæ in inferiori mundo divinam participant bonitatem. Hujusmodi autem sedentis super thronum facies ipsam divinam essentiam designat, et ita [1] quæ in æternitate fuerunt ante mundi constitutionem; per pedes vero, ea quæ post mundum erunt in gloria beatorum, et in pœnis damnatorum; per media vero, ea quæ cursu temporis medio aguntur. Seraphim ergo faciem et pedes sedentis super thronum velare dicuntur, quia mysteria æternæ Deitatis et futuræ beatitudinis et miseriæ nobis ad plenum non revelant; sed duabus alis volabant, quia de his quæ in medio tempore aguntur, nos, quantum opus est, Angelorum ministerio instruimur, inter quos Seraphim primatum tenent. Volatus ergo eorum, processum revelationis eorum in nos demonstrat, quem etiam rectum motum ipsorum Dionysius nominat in iv cap. *De div. nom.*, § 8, col. 703, t. I. Magister ergo in hoc libro exorsus a Deo, id est incipiens a facie sedentis super thronum, id est ab ipsa Trinitate Divinitatis, de qua in I lib. egit, procedens per media, quæ dum durat mundus aguntur, ut sunt creaturæ, et peccata, de quibus egit in II lib.; reparator [2], et virtutes, de quibus egit in III, et ecclesiastica sacramenta, de quibus egit in parte iv, duce Christo, qui est via, pervenit usque ad pedes, id est usque ad ea quæ in fine mundi et etiam postmodum agentur, sicut est resurrectio corporum, punitio damnatorum, et gloria beatorum, quæ in Dei visione consistit; ut sic a Deo incipiens ejus doctrina etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia, et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

[1] Parm. : « ea. »

[2] Parm. : « vel reparatio. »

EXPLICIT COMMENTUM IN IV LIBROS SENTENTIARUM

PETRI LOMBARDI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.

CODICES QUIBUS USI SUMUS

AD RECOGNOSCENDUM TEXTUM COMMENTI S. THOMÆ AQUINATIS

SUPER LIBROS SENTENTIARUM II SUNT :

Pro primo libro.

15337. (Sorb. 570) XIII sæc.
15338. (— 572) —
15761. (— 569) —
15762. (— 571) —
15763. (— 573) —

Pro secundo libro.

3040. (Regius) XIV sæc.
14538. (S. Victoris 228) XIV sæc.
15339. (Sorb. 577) XIV sæc.
15340. (— 576) XIII sæc.
15764. (— 574) —
15765. (— 575) —
15766. (— 585) —

Pro tertio libro.

3042. (Regius) XIV sæc.
14539. (S. Victoris 348.) circa fin. XIII sæc.
15340. (Sorb. 576) XIII sæc.
15769. (— 544) Ex leg. Mgri Stephani de Byssuntio. XIII sæc.
15770. (Sorb. 578) Ex leg. Mgri Guillelmi Epulchri, Normanni. XIII sæc.
15771. (Sorb. 579) —
15772. (— 580) —
15773. (— 581) —
15774. (— 582) —

Pro quarto libro.

3043. (Regius) XIV sæc.
3044. (Regius) —
3045. (Regius) XV sæc.
15341. (Sorb. 586) XIII sæc.
15342. (— 588) —
15343. (— 545) Ex leg. Mgri Gerardi de Brolio. XIII sæc.
15775. (Sorb. 540) Ex leg. Mgri Simonis de Velli. XIV sæc.
15776. (Sorb. 583) XIII sæc.
15777. (— 584) XIV sæc.
15778. (— 589) XIII sæc.
15779 (— 590) Ex leg. Mgri Joannis de Marolio. XIV sæc.
15780. (Sorb. 591) Ex leg. Mgri Richardi Suessonensis. XIII sæc.
15781. (Sorb. 592) XIV sæc.

INDEX

DISTINCTIONUM, QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUI IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

LIBRI QUARTI

CONTINUATIO.

—

DISTINCTIO XXIII.

pag. 1.

DISTINCTIO XXIV.

pag. 18.

DISTINCTIO XXV.

pag. 47.

DISTINCTIO XXVI.

pag. 65.

De sacramento conjugii, cujus institutio et causa ostenditur.
De duplici institutione conjugii.
Quando secundum præceptum, quando secundum indulgentiam, contractum sit conjugium.
Quibus modis accipiatur indulgentia.
Quod nuptiæ sint bonæ.
Cujus rei sacramentum sit conjugium.
Qualiter intelligendum sit illud : « Mulier illa non pertinet ad matrimonium cum qua non est commixtio sexuum. »

DISTINCTIO XXVII.

pag. 75.

Quæ sint consideranda in conjugio.
Quid sit conjugium.
De consensu qui efficit conjugium.
Auctoritatibus probat quod solus consensus facit matrimonium.
Quando incipiat esse conjugium.
Secundum quosdam non est conjugium ante carnalem copulam, sed sponsi et sponsæ sunt.
Qua ratione nituntur.
Quod conjugatus vel conjuncta nequeant continentiam profiteri sine alterius consensu.
Responsio ad prædicta cum determinatione superiorum.
Quomodo accipiatur sponsa in subditis capitulis.
Quod aliter accipitur in his aliis capitulis sponsa.
Quare non statim tradantur sponsæ.
Quæ sponsa sit vidua mortuo sponso et quæ non.
Qui alterius sponsam eo mortuo ducit, ad sacros ordines accedere potest.

DISTINCTIO XXVIII.

pag. 95.

Si consensus de futuro cum juramento faciat conjugium.
Quæ videntur obviare præmissis, ex Novellarum instituto.
De qua re sit consensus ille ; an de carnali copula, an de cohabitatione, an de alio?

DISTINCTIO XXIX.

pag. 101.

Coactio excludit consensum conjugalem.
In Libro Pandectarum.

DISTINCTIO XXX.

pag. 106.

De errore qui evacuat consensum.
De conjugio Mariæ et Joseph.
Quod perfectum inter eos fuit conjugium.
De causa finali conjugii.
Quod malus finis non contaminat sacramentum

DISTINCTIO XXXVII.

DISTINCTIO XXXVIII.

DISTINCTIO XXXIX.

DISTINCTIO XL.

DISTINCTIO XLI.

DISTINCTIO XLII.

DISTINCTIO XLIII.

pag. 270.

DISTINCTIO XLIV.

pag. 292.

DISTINCTIO XLV.

pag. 353.

DISTINCTIO XLVI.

pag. 386.

FINIS

INDICIS VOLUMINIS UNDECIMI.

CONCORDANTIA

COMMENTI SUPER IV LIBROS SENTENTIARUM

ET

ALIORUM S. THOMÆ AQUINATIS OPERUM.

LIBER PRIMUS.

—

Prologus.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — Sum. Theol. I. P, q. I, a. 1; 2-2, q. II, a. 3; IV Cont. Gent. c. IV; De Verit. q. XIV, a. 10.
Art. II. — I. P. q. III, a. 1.
Art. III. — I. P. q. I, a. 4.
Art. IV. — I. P. q. I, a. 7.
Art. V. — I. P. q, I, a. 1.

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. XI, a. 1 et 2.
Art. II. — 1-2, q. XVI, a. 1.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. XI, a. 3.
Art. II. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —

QUÆSTIO IV.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P, q. XI, a. 3; I, D. XXIV, I; I Cont. Gent. c. XLIII; VIII Phys. text. LI; XII Metaphys. text. XLIX.
Art. II. — I. D. XXII.
Art. III. — I. P. q. XIII, a. 4; De Potent. q. VII; I Cont. Gent. c. XXXVI.
Art. IV. — I. P. q. XXX, a. 1; I, D. XXIII, IV; quodlib. VII, a. 6.
Art. V. —

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XII, a. 12.
Art. II. — I. P. q. II, a. 1,
Art. III. — I Cont. Gent. c. VIII; III Cont. Gent. c. CXIX.
Art. IV. — I. P. q. XXXII, a. 1.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. XCIII, a. 1.

QUÆSTIO IV.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. XXVII, a. 1.
Art. III. — I. P. q. LXXVII, a. 7.
Art. IV. — I. P. q. XCIII, a. 8.
Art. V. — I. P. q. XCIII, a. 7.

QUÆSTIO IV.

Art. I. —

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XXVII, a. 2; IV Cont. Gent. c. XIV; V Phys., text. IV.
Art. II. — I. P. q. XXXIX, a. 4.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. XIII, a. 12; I Cont. Gent. c. XXXVII.
Art. II. — I. P. q. XXXIX, a. 6.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XXXIX, a. 5; I Opusc. c. IV et V.
Art. II. — I. P. q. XXXIX, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. XLI. a. 3.
Art. II. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. XXXIX, a. 5.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XLI, a. 2; De Potent. q. II, a. 3.
Art. II. —
Art. III. —

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XLI, a. 4; De Potent. q. II, a. 1.
Art. II. — I. P. q. XLI, a. 5; De Potent. q. II, a. 2.
Art. III. — De Potent. q. II, a. 6; IV Cont. Gent. c. XIII.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. D. VII, q. I, a. 2; De Potent. q. II, a. 5.
Art. II. —

DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — I Cont. Gent. c. XXVI.
Art. III. — I. P. q. XIII, a. 11.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. X, a. 1.
Art. II. — I. P. q. X, a. 2 et 3.
Art. III. — I. D. IV, q. II, a. 2.

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. IX, a. 1.
Art. II. — I. P. q. IX, a. 2.
Art. III. —

QUÆSTIO IV.

Art. I. — I. P. q. III, a. 7; I Cont. Gent. c. XVIII; De Potent. q. VII, a. 1.
Art. II. — I. P. q. III, a. 5.
Art. III. —

QUÆSTIO V.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. LXXV, a. 1; II Cont. Gent. c. XLIX.
Art. III. — I. P. q. LXXVI, a. 8; X Quodlib. a. 5.

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XXXI, a. 2.
Art. II. — I. P. q. XXXIX, a. 3; I. D. XXXIII, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. Opusc. c. II.
Art. II. — I. D. VIII, q. II, a. 3.

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XXXVII, a. 1.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. — I. P. q. XXX, a. 2; IV Cont. Gent. c. XXVI.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. III, a. 2.
Art. II. — I. P. q. XXXVI, a. IV; I. D. XXIX, a. 4.
Art. III. —
Art. IV. — I. D. XXIX, q. unic. a. 4.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. D. V, q. II, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. XXXVI, a. 3.

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XXVII, a. 1; De Potent. q. X, a. 1.
Art. II. — I. P. q. XXVII, a. 3 et 4; IV Cont. Gent. c. XIV; I. D. VII, q. II, a. 2.
Art. III. — I. P. q. XXVII, a. 4.
Art. IV. — I. P. q. XXXIII, a. 4.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P, q. xliii, a. 7.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. xi, iii, a. 1.
Art. II. —

DISTINCTIO XV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I, P, q. xliii, a. 1.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO IV.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO V.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 2-2, q. xviii, a. 2; De Virtut. q. ii, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — 2-2, q. xxiv, a. 3.
Art. IV. — De Virtut. q. x, a. 10; VIII Quodlib. a. 4.
Art. V. — 2-2, q. xxv, a. 1; I. D. xxvi, q. unic. a. 7.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. xxiv, a. 4.
Art. II. — 2-2, q. xxiv, a. 5.
Art. III. — 2-2, q. xxiv, a. 6.
Art. IV. — 2-2, q. xxiv, a. 7.
Art. V. — 2-2, q. xxiv, a. 10.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. xxviii, a. 1.
Art. II. — I. P. q. xxviii, a. 2.
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. xlii, a. 1; I. D. xxiv, q. ii, D. xxxi.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. x, a. 2.

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO IV.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO V.

Art. I. — De Verit. q. i, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. xvi, a. 7; De Verit. q. i, a. 5.

DISTINCTIO XX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. D. vii, q. i, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. xlii, a. 3.

DISTINCTIO XXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. xxxi, a. 3.
Art. II. — I. P. q. xxxi, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XIII, a. 1; I Cont. Gent. c. XXXI.
Art. II. — I. P. q. XIII, a. 3; I Cont. Gent. c. XXXIII.
Art. III. — I Cont. Gent. c. XXXII.
Art. IV. —

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XIII, a. 4; I. D. II, q. I, a. 3; I Cont. Gent. c. XXX et XXXI; De Potent. q. VII, a. 6.
Art. II. — I. P. q. XXIX, a. 3.
Art. III. — I. P. q. XXIX, a. 4.
Art. IV. — I. P. q. XXX, a. 1.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XI, a. 3; I. D. q. II, a. 1; I Cont. Gent. c. XLIII.
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. XXX, a. 3; X Quodlib. a. 1.
Art. IV. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — De Potent. q. IX, a. 8.
Art. II. — I. P. q. XXXI, a. 1.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XXIX, a. 1 et 2.
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. XXXVI, a. 4.
Art. IV. —

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. XL, a. 3; De Potent. q. VIII, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. XXVIII, a. 2.
Art. II. — I. P. q. XL, a. 2; De Potent. q. VIII, a. 3.
Art. III. —

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. XL, a. 2; De Potent. q. X, a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. XXXIV.

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO I.

Art. — I. P. q. XXXIII, a. 4.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. XXXV. a. 1.
Art. III. —

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XXXIII, a. 1.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. — I. P. q. XXXVI, a. 4.

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XIII, a. 7.
Art. II. —
Art. III. — De Potent. q. VII, a. 10.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. I, a. 2.
Art. II. — I. P. q. XXXIX, a. 7.

QUÆSTIO II.

Art. I. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XXXVII, a. 2.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — I. D. XVIII, a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XXVIII, a. 2; De Potent. q. VIII, a. 2.
Art. II. — I. P. q. XL, a. 1.
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. — I. P. q. XXXII, a. 5.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XXVIII, a. 2.
Art. II. — I. P. q. XXXIX, a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. D. XXXI, q. II, a. 1.

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. I, a. 9.
Art. II. — Ibid.

DISTINCTIO XXXV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. XIV, a. 5.
Art. III. — I. P. q. XIV, a. 6.
Art. IV. — De Verit. q. II, a. 11.
Art. V. —

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P, q. XIV, a. 11; De Verit. q. II, a. 5.
Art. II. — I. P, q. XIV, a. 10; I Cont. Gent. c. LXXI; De Verit. q. II, a. 15; XI Quodlib. a. 2.
Art. III. — I Cont. Gent. c. XLVII.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P, q. XVI, a. 1; De Verit. q. III, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. XV, a. 3; De Verit. q. III, a. 6.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P, q. VIII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P, q. VIII, a. 2; III Cont. Gent. c. LXVIII.
Art. II. — I. P, q. VIII, a. 4; XI Quodlib.
Art. III. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P, q. LII, a. 1; I Quodlib. a. 4.
Art. II. — I. P, q. LII, a. 2.
Art. III. — I. P, q. LII, a. 3.

QUÆSTIO IV.

Art. I. — I. P, q. LIII, a. 1.
Art. II. — I. P, q. LIII, a. 2; I Quodlib. a. 5.
Art. III. — I. P, q. LIII, a. 3; IX Quodlib. a. 9; XI Quodlib. a. 14.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P, q. XIV, a. 8; De Verit. q. II, a. 14; II Cont. Gent. c. XXIV.
Art. II. — I. P, q. XIV, a. 5; De Verit. q. II, a. 13.
Art. III. — I. P, q. XIV.
Art. IV. — I. P, q. XIV. a. 9; De Verit. q. II, a. 8; I Cont. Gent. c. LXVI.
Art. V. — I. P, q. XIV, a. 13; De Verit. q. II, a. 12; I Cont. Gent. c. LXVII.

DISTINCTIO XXXIX.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P, q. XIV, a. 15.
Art. II. —
Art. III. — I. P, q. XIV, a. 12.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — I. P, q. XXII, a. 2; De Verit. q. V, a. 14.

DISTINCTIO XL.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I, P. q. XXIII, a. 2.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P, q. XXIII, a. 6; De Verit. q. VI, a. 3; XII Quodlib. a. 3.

QUÆSTIO IV.

Art. I. —
Art. II. — 1-2, q. LXXIX, a. 1; II, D. XXXVII, q. II, a. 1; II. D. XLIII, q. I; De Malo, q. III. a. 1; III Cont. Gent. c. CLXII.

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P, q. XXIII, a. 4.
Art. II. —
Art. III. — I. P, q. XXIII, a. 5; De Verit. q. VI, a. 2.
Art. IV. — I. P, q. XXIII, a. 8; De Verit. q. VI, a. 6.
Art. V. — I. P, q. XIV. a. 14; I, D. XXXVIII; De Verit. q. II, a 7; I Cont. Gent. c. LIX.

DISTINCTIO XLII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P, q. XXV, a. 1; II Cont. Genf. c. XI et seqq.; III Quodlib. a. 1; De Potent. q. I, a. 1.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P, q. XXV, a. 2; II Cont. Gent. c. XXII; De Pot. q. I, a. 1 et 2; De Verit. q. II, a. 10.
Art. II. —
Art. III. — De Pot. q. I, a. 4.

DISTINCTIO XLIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. D. XLII, q. II, a. 2.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q, XIX, a. 3; Cont. Gent. c. XXVII, LXXXI, LXXXII; De Verit. q. XXIII, a. 4.
Art. II. — II Cont. Gent. c. XXVIII et XXIX.

DISTINCTIO XLIV.

QUÆSTIO UNICA,

Art. I. — I. P. q. XXV, a. 6.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —

DISTINCTIO XLV.

QUÆSTIO UNICA

Art. I. — I. P. q. XIX, a. 1.
Art. II. — I. P. q. XIX, a, 2.
Art. III. — Ibid. a. 4.
Art. IV. — Ibid. a. XI; De Verit. q. XXXIII, a. 3.

DISTINCTIO XLVI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XIX, a. 6; Cont. Gent. c. XCVI.
Art. II. — I. P. q. XIX, a. 9.
Art. III — I. P. q. XL, a. 2; III Cont. Gent. c. IV.

DISTINCTIO XLVII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XIX, a. 6.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. — 1-2, q. C, a. 8; III, D. XXXVII, a. 4.

DISTINCTIO XLVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. XIX, a. 9 et 10.
Art. II. — Ibid. a. 10.
Art. III. — Ibid. De Verit. q. XXIII, a. 7.
Art. IV. — Ibid.

LIBER SECUNDUS

—

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XLIV; I, D. II. a. 1; I. Cont. Gent. c. XLIII, De Pot. q. III, a. 6.
Art. II. — I. P, q. XLV, a. 2; II Cont. Gent. c. XV.
Art. III. — I. P. q. XLV, a. 5; IV. D. V; II Cont. Gent. c. XX. De Pot. q. III, a. 4.
Art. IV. — I. P. q. C. III, a. 6.
Art. V. — I. P, q. XLVI, a. 1; II Cont. Gent. c. XXXI et seqq.: De Pot. q. III, a. XVII; III. Quodlib. XII Quodlib. a. 8.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. XLIV, a. 4.
Art. II. — Ibid.
Art. III. —
Art. IV. — I. P. q. LXXVI, a. I: De Anima. a. 2. et 9; De Spiritual. Creat. a. ; II. Cont. Gent, c. LVI.
Art. V. — I. P. q. LXXVI, a. 5; De Anima, a. 8; II Cont. Gent. c. LXXI.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. X. a 4.
Art. II — Ibid. a. 6.
Art. III. — I. P. q. LXI, a, 3; De Pot. q. III, a. 18.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. LXVI, a. 3.
Art. II. —
Art. III. —

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. L, a- 2 ; 2 Cont. Gent. c. L; De Spirit. Creat. a. 1.
Art. II — II Quodlib. a. 4.
Art. III. — I. P. q. L, a. 3 ; II Cont, Gent. c. XCIII ; Opusc. XV, c. II, III et IV.
Art. IV — I. P. q. L. a. 4 ; 2 Cont. Gent. c, XCIII ; De Spirit. Creat. a. 8,
Art. V. —
Art. 6. — I. P q. LXXV, a. 7 ; II cont. Gent, c. XCIV ; Opusc. c. XXV, a. 7.

QUÆSTIO II.

Art. I. P. q. LXIII, a, 4.

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. LV, a. 1 ; De Verit. q. VIII, a. 8.
Art. II. — I. P. q. LV, a. 1 ; De Verit. q. VIII, a. 10.
Art. 3. — I. P. q. LVII, a. 2 ; II Cont. Gent. c. C ; De Verit. q. XI, VIII quodlib a. 3.
Art. IV. — I. P. q. LVIII; VII Quodlib. ; De Verit. q, VIII, a. 14.

QUÆSTIO. IV.

Art. I. — I, P. q. LX, a. 5 ; 2-2, q. XXVI, a. 3 ; q. XXVII, a. 3 ; III ; D. XXIX, a. 3 ; De Verit. q. XXII, a. 2.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. LXII, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — I. P. q. LXV, a. 3 ; 2-2, q. V, a. 1 ; De Verit. q. XVIII, a. 3.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. LXIII ; III Cont Gent. c. CVIII ; De Malo. q. XVI.
Art. II. — I. P. q. LXIII. a, 3 ; II, D. XXII, a. 2 ; De Malo, q. XVI.
Art. III. — I. P. q. LXIII, a. 2,

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. LXII, a. 1.
Art. II. — I. P. q. LXIII, a. 4 ; IX Quodlib. a. 8.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. LXIII, a. 8.
Art. II. — I, P. q, LXIII. a. 8.
Art. III. — I. P. q, LXIV. a. 4.
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —
Art. VI. —

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO UNICA.

Art I. —
Art. II. —
Art, III. —
Art. IV. —
Art. V. —
Art. VI, —
Art. VII. —
Art. VIII. —

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II.
Art. III. —
Art. IV. —

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —
Art. VI. —

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. LXVI, a. 2 ; II. Cont Gent. c. XXVI ; Opusc. IX, c. XXIV.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. XLVII, a. 1 ; II Cont. Gent. c. XXXIX ; III Cont. Gent. c. XCVII ; Opusc. III, c. LXXI, LXXII, LXXIII, c. X.
Art. II. — I. P. q. LXVII, a. 1.
Art. III. — Ibid. a. 2 et 3.
Art. IV. — I. P. q. LXVIII, a. 4.
Art. V. —

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. — I. P. q. LXIX, a. 10.

DISTINCTIO XV.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. CXV, a. 2; III Cont. Gent. c. LXXXII.
Art. III. — I. P. q. CXV, a. 4 ; III Cont. Gent. c. LXXXIV, LXXXV, LXXXVII.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. LXXIII, a. 1 et 2.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — Ibid. a. 3.

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. XCIII. a. 2.
Art. III. — Ibid.
Art. IV. — Ibid. a. 9.

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P, q, XC. a. 11 ; II Cont. Gent. c. LXXXIII.
Art. II. — I. P. q. LXXV ; II Cont Gent. c. L, LI : III Quodlib. a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. LXXVI, a. 2; II Cont. Gent. c. LXXIII, LXXV.
Art. II. — I, P. q. XC, a. 4; II Cont, Gent. c. LXXXIII ; De Pot. q. III, a. 10.

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. CI, a. 2.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XCII, a. 3.
Art. II. — I. P. q. CXV, a. 2 ; De Verit. q. V, a. 6.
Art. III. — I. P. q. CXV, a. 9.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. CXVIII, a. 2 ; II Cont. Gent. c. LXXXII ; XII Quolib. a. 11.
Art. II. — I. P. q. XC, a. 3 ; Op. XV, c. X.
Art. III. — I. P. q. CXVIII, a. 1 ; II Cont. Gent. c. LXXXII ; de Pot. q. III, a. 11 ; X Quodlib. a. 11.

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P. q. LXXV, a. VI ; VI Quodlib; II Cont. Gent. c. LXXIX, LXXX, LXXXI.
Art. II. — I. P. q. XCVII, a. 1.
Art. III. — Ibid. a. 2.
Art. IV. — Ibid. a. 1.
Art. V. — I. P. q. CII, a. 2 ; De Veritat. q. XXIV, a. 9.

DISTINCTIO XX.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. XCVIII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. XXIX, a. 1.
Art II. — I. P. q. CI, a. 1 ; De Verit. q. XVIII, a. 7.
Art. III. — I. P. q. C. a. 1.

DISTINCTIO XXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — 3. q. xli, a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. lxxxix, a. 3: De Malo q, vii, a. 7.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. lxiii, a. 2; 2-2, q. clxiii, a. 1; De malo, q. viii, a. v.
Art. II. — I. P. q. lxiii, a. 3; 2-2, q. clxiii, a. 2.
Art. III. — 2-2, q. clxiii, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. lxxvi; de Malo, q. iii, a. 8.
Art. II. — 1-2, q. lxxvi, a. 3; de Malo, q. iii. a. 8.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. xciv, a. 1; De Verit. q. xviii, a. 1.
Art. II. — I. P. q. xciv, a. 3; De Verit. q. xviii, a. 3.
Art. III. — I. P. q. xciv, a. 4; De Verit. q. xviii, a. 6.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. lxxxiii, a. 2; De Verit, q. xxiv, a. 4.
Art. II. — De Verit. q. xxiv, a. 5.
Art. III. — I. P. q. lxxxiii, a. 4; De Verit. q. xxiv, a. 6.
Art. IV. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — I. P. q. lxxix, a. 9; De Verit. q. xv, a. 2.
Art. III. — I, P. q. lxxix, a. xii; De Verit. q. xvi, a. 1.
Art. IV. — I, P. q. lxxix, a. 13; De Verit. q. xvii, a. 1; Sup. Epist. ad Rom c. iii.

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. — De Verit. q. xxv. a, 5.
Art. III. — 1-2, q. lxxiv; De Verit. q. xv, a. 3.
Art. IV. — 1-2, q. lxxiv, a. 6.
Art. V. — Ibid. a. 7.
Art. VI. — 1-2, q. lxxxviii, a. 4.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — De Verit. q. xxiv, a. 3.
Art. II, — I. P. q. cxvi. a. 6.
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. cx, a. 1; III Cont. Gent. c. clv; De Verit. q. xxvii, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. cx, a. 2.
Art. III. — Ibid. a. 4; De Verit. q. xxvii, a. 6.
Art. IV. — 1-2, q. cx, a. 3; De Verit. q. xxvii. a. 2.
Art. V. — 1-2. q. cxi, a. 2.
Art. VI. — De Verit. q. xxvii, a. 5.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. lv, a. 1; III. D. xxiii; De Virtut. q. i, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. lv, a. 4; De Virtut. q. i, a. 2.
Art. III. — 1-2, q. cxiv, a. 3.
Art. IV. — Ibid. a. 5; III Cont. Gent. c. cxlix.
Art. V. — 1-2, q. cxiv, a. 8.
Art. VI. — Ibid. a. 6.

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. cix, a. 2; De Verit. q. xxiv, a. 14.
Art. II. — 1-2, q. cix, a. 8; III Cont. Gent. c. clx; De Verit. q. xxiv, a. 12.
Art. III. — 1-2, q. cix, a. 4.
Art. IV. — Ibid. a. 5; De Verit. q. xxiv, a. 15; IV. D. xvii. q. ii; I Quodlib. a. 7.
Art. V. —

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO UNICA

Art. I. —
Art. II. — I. P, q. xcv, a. 1,

Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO I.

Art. I. –
Art. II. — 1-2, q. LXXXI, a. 2; De Malo, q. IV, a. 1; IV Cont. Gent. c. L, LI, LII.
Art. III. — Ibid.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. CXIX, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. LXXXI, a. 1; De Malo, q. IV, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. LXXXI, a. 3; De Malo, q. IV, a. 6.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. LXXXIII, a. 1; De Malo, q. IV, a. 5.
Art. II. — 1-2, q. LXXXII, a. 3; De Malo, q. IV, a. 2.

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXIX, a. 1; IV. D. IV, q. II; XII Quodlib. a. 15.
Art. II. — 3, q. LXIX, a. 2; IV. D. IV, q. II.
Art. III. — 1-2, q. LXXXII, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. LXXXI, a. 2; De Malo, q. IV, a. 9.
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. LXXXII, a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. — De Malo, q. IV, a. 2.
Art. II. —

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P, q. XLVIII, a. 1; De Malo, q. I, a. 1; III Cont. Gent. c. VII, VIII, IX.
Art. II. — I. P, q. XLVIII, a. 2.
Art. III. — I. P, q. XLIX, a. 1; III Cont. Gent. c. X; De Malo, q. I, a. 3.
Art. IV. — I. P, q. XLVIII, a. 3; III Cont. Gent. c. XI; De Malo, q. I, a. 2.
Art. V. — I. P, q. XLVIII, a. 4; III Cont. Gent. c. XII.

DISTINCTIO XXXV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I. P, q. XLVIII, a. 5; De Malo, q. I, a. 4.
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. XXI, a. 1.
Art. IV. — 1-2, q. XX, a 1.
Art. V. — De Malo, q. II, a. 11.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. LXXV, a. 4; De Malo, q. VIII, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. LXXXVII, a. 2.
Art. IV. —
Art. V. — I. P, q. V, a. 6.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — II Cont. Gent. c. XV; II Quodlib. a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. LXXIX, a. 1; III Cont. Gent. c. CLXII; De Malo, q. III, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. LXXIX, a. 2; De Malo, q. III, a. 2.

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P, q. XLIX, a. 2.
Art. II. — I. P, q. XLVIII, a. 6; De Malo, q. I, a. 5.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. I, a. 5.
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. XII, a. 1.
Art. IV. —
Art. V. — 1-2, q. XVIII, a. 4.

DISTINCTIO XXXIX.

QUÆSTIO I.

Art. I. — De Malo, q. IV, a. 2.

Art. II. — 1-2, q. LXXIV, a. 2; De Malo, q. II, a. 2; II. D. XLI, q. II, a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. — III Cont. Gent. c. XXIV.
Art. II. — III. D. XVIII, a. 1, q. II.

QUÆSTIO III.

Art. I. — De Verit. q. XVI, a. 1; q. XVII, a. 2.
Art. II. — De Verit. q. XVII, a. 3.
Art. III. — 1-2, q. XIX, a. 5; De Verit. q. XVII, a. 1; III Quodlib. a. 27; VIII Quodlib. a. 1.

DISTINCTIO XL.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. XXI, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. XX, a. 1.
Art. III. — Ibid. a. 4.
Art. IV. — Ibid. a. 6.
Art. V. — 1-2, q. XVIII, a. 8 et 9; De Malo, q. II, a. 4 et 5.

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — III. D. XXV, q. II. a. 1; De Verit. q. XXII, a. 13.
Art. II. — 2-2, q. X, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. LXXIV, a. 1; De Malo, q. II, a. 3; Supr. D. XXXIX, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. LXXIV, a. 2; De Malo, q. II, a. 2; Supr. D. XXXV et D. XXXIX.

DISTINCTIO XLII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — III. D. XL, a. 1; De Malo, q. II, a. 2.
Art. II. — 1-2, q. LXXXVII, a. 6; 3, q. LXXXVI, a. 4.
Art. III. — 1-2, q. LXXXVIII, a. 1; III Cont. Gent. c. CXLIII; Supr. D. XXI, q. II, a. 3.
Art. IV. — 1-2, q. LXXXVIII, a. 2; De Malo, q. II, a. 8.
Art. V. — 1-2, q. LXXII, a. 5; q. LXXXVIII, a. 2; 3, q. LXXXVI, a. 4; De Malo, q. VII, a. 1; Opusc. III, c. CLXXXV; ad Rom. II, lect. II.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. LXXII, a. 1.
Art II. — Ibid. a. 7; q. C, a. 5 et 6; 2-2, Princip.
Art. III. — 1-2, q. LXXXIV, a. 4; De Malo, q. VIII, a. 1.
Art. IV. — 2-2, q. CLXII, a. 4; De Malo, q. VIII, a. 4.
Art. V. — 1-2, q. LXXII, a. 2; De Malo, q. II, a. 8; III Cont. Gent. c. CXXXIX.

DISTINCTIO XLIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 1-2, q. XIV, a. 1, 3 et 4; De Malo, q. III, a. 14; Matth. c. XII.
Art. II. — 1-2, q. XIV, a. 1, 3 et 4; De Malo, q. III, a. 14.
Art. III. — 2-2, q. CXVIII, a. 5; 3, q. LXXXVIII, a. 4.
Art. IV. — De Malo, q. III, a. 15; II Quodlib. a. 15.
Art. V. —
Art. VI. —

DISTINCTIO XLIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. D. XLII, q. II, a. 1; III. D. XII, q. II, a. 2; Rom. XIII, lect. I.
Art. II. — I. P, q. XCIV, a. 3; Infr. q. II, a. 2.
Art. III. — I. P, q. XCVI, a. 1 et 2; Opusc. XX, lib. III, c. IX; XVI Moral. c. XXI.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. CIV, a. 2.
Art. II. — Ibid. a. 6.
Art. III. —

LIBER TERTIUS

—

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — 3, q. I; Opusc. II, c. V; III Cont. Gent. c. LIII, LIV, LV.
Art. III. — 3, q. I, a. 3.
Art. IV. — Ibid. a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. III, a. 4.
Art. II. — Ibid. a. 8; III Cont. Gent. c. XLII.
Art. III. — 3, q. III, a. 5.
Art. IV. Ibid. a. 6.
Art. V. — Ibid. a. 7.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. IV, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 5.
Art. III. — 3, q. V, a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — 3, q. VI, a. 6.
Art. III. — Ibid. a. 3.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. xxvii, a. 1 et 2.
Art. II. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. xxxii, a. 4.
Art. II. — 3, q. xxxiii, a. 4.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. xxx, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.

QUÆSTIO IV.

Art. I. — 3, q. xxxi, a. 7.
Art. II. — Ibid. a. 6.
Art. III. — Ibid.

QUÆSTIO V.

Art. I. — Ibid. a. 5.
Art. II. — 3, q. xxxiii, a. 1.
Art. III. — 3, q. xxxiv, a. 1.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. xxxii, a. 1 et 2.
Art. II. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. xxxv, a. 3.
Art. II. — Ibid. a. 4.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. ii, a. 11; De Verit. q. xxix, a. 2.
Art. II. — 3, q. ii, a. 12; De Verit, q. xxix.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. ii, a. 7.
Art. II. — 3, q. i.
Art. III. — 3, q. ii; De Unione Verbi Incarnati, a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. iii, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2; Opusc. i, c. xvii, xviii, xix.
Art. III. — 3, q. iii, a. 3.

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — 3, q. iv, a. 2.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. iv, a. 2; de Union. Verb. a. 2.
Art. II. — Art. seq.; eadem D. q. ii, a. 3; IV Cont. Gent. c. xliii.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. xvii, a. 1; De Union. Verb. a. 3.
Art. II. —
Art. III. — 3, q. ii, a. 4.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. ii, a. 5.
Art. II. — Ibid. a. 6.

DISTINCTIO VII

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. xvi, a, 1.
Art. II. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. xvi, a. 6; Opusc. ii, c. vi.
Art. II. — 3, q. xvi, a. 7.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. xxiv, a. 1.
Art. II. —

DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. — III. D. vi, q. i, a. 1.
Art. III. —
Art. IV. — 3, q. xxxv, a. 2.
Art. V. — Ibid. a. 5.

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 2-2, q. xxxi, a. 2.
Art. II. — 3, q. xxv, a. 2.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. ciii, a. 3.
Art. II. — Ibid. a. 4.
Art. III. —

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. xvi, a. 11.
Art. II. — 3, q. xvi, a. 12.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. xxiii.
Art. II. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO III.

Art. unic. —

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — 3, q. xvi.
Art. III. — Ibid. a. 10.
Art. IV. — Ibid. a. 4; Opusc. ii, c. vii.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. xvi, a. 9.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. xv, a. 1.
Art. II. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. vii, a. 1; De Verit. q. xxix, a. 1.
Art. II. — 3, q. vii, a. 9.

QUÆSTIO II.

Art. I. — De Verit. q. xxix, a. 4.
Art. II. — 3, q. viii, a. 4.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. ii, a. 7.
Art. II. — 3, q. viii, a. 5; De Verit. q. xxix, c. iv et seqq.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 3, q. ix, a. 1; De Verit. q, xx, a. 1.
Art. II. — 3, q. x, a. 1.
Art. III. — 3, q. xi, a. 1; De Verit. q. xx, a. 6.
Art. IV. —

DISTINCTIO XV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. xiv, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 4.
Art. III. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. –
Art. II. — 3, q. xv, a. 6.
Art. III. — Ibid. a. .

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — 3, q. xlvi, a. 1; III. D. xx, q. i, a. 3.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — 3, q. xlv, a. 2.

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. — 3, q. xviii, a. 5.
Art. III. — 3, q. xxi, a. 1.
Art. IV. — 3, q. xv, a. 8.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 3, q. xix, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 3.
Art. III. — 3, q. xxxiv, a. 3.
Art. IV. –
Art. V. — 3, q. xx, a. 2; Sup. D. xviii, q. i, a. 2.
Art. VI. — 3, q. xix, a. 4.

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 3, q. xlix, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.
Art. III. — Ibid. a. 3.
Art. IV. — 3, q. xlviii, a. 4.
Art. V. — 3, q. xlix, a. 4.

DISTINCTIO XX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 3, q. xlvi, a. 1.
Art. II. — 3, q. i.
Art. III. — 3, q. xlviii, a. 2.
Art. IV. — 3, q. xlvi, a. 2.
Art. V. — 3, q. xlvii, a. 3.

DISTINCTIO XXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. L, a. 2.
Art. II. — 3, q. LI, a. 3.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LIII, a. 1.
Art. II. — 3, q. LIII, a. 2.
Art. III. — 3, q. LV.
Art. IV. — Ibid. a. 1.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. L, a. 4; II Quodlib. a. 1.
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LII, a. 2, 4; q. LVII, a. 1.
Art. II. — 3, q. XII, a. 6; q. LII, a. 5, 7, 8.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. LVII. a. 1.
Art. II. —
Art. III. — Ibid. a. 4; q. LVIII, a. 1 et 4.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. XLIX, a. 3.
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. LV, a. 1; De Verit. q. I, a. 1 et 2; II. D. XXVII.
Art. IV. — 1-2, q. LVII, a. 1.
Art. V. — 1-2, q. LXII, a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. IV, a. 1; De Verit. q. XIV, a. 2.
Art. II. — 2-2, q. II, a. 1; De Verit. q. XIV, a. 1.
Art. III. — 2-2, q. IV, a. 2.
Art. IV. — 2-2, q. IV, a. 5; De Verit. q. XIV, a. 3.
Art. V. — 2-2, q. IV, a. 7.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 2-2, q. XXIII, a. 8; De Verit. q. II, a. 3; III, D. XXVII, q. II et III.
Art. II. — 2-2, q. VI, a. 1.
Art. III. — 2-2, q. V, a. 2.
Art. IV. — 2-2, q. IV, a. 4.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 2-2, q. I, a. 1.
Art. II. — 2-2, q. I, a. 4.
Art. III. — 2-2, q. II, a. 3; De Verit. q. XIV, a. 10.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 2-2, q. I, a. VIII.
Art. II. — 2-2, q. I, a. 9; Opusc. III.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. II, a. 5; De Verit. q. XIV, a. 11.
Art. II. — 2-2, q. II, a. 7.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. XL, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. XVII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 5.
Art. III. — Ibid. a. 6.
Art. IV. — 2-2, q. XVIII, a. 4.
Art. V. — 3, q. VII, a. 4.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — 1-2, q. XXVI, a. 1.
Art. III. — 1-2, q. XXV, a. 2.
Art. IV. — I. P. q. LXXXII.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. XXIII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 3.
Art. III. — 2-2, q. XXIV.
Art. IV. — 2-2, q. XXIII, a. 5; De Verit. q. II, a. 4.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 2-2, q. XXVII, a. 4.
Art. II. — Ibid. a. 5; De Verit. q. II, a. 10 et 11.
Art. III. — 2-2, q. XXVII, a. 6.
Art. IV. — 2-2, q. XLIV, a. 6.

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 2-2, q. LII, a. 2.
Art. II. — 2-2, q. XXV, a. 3; De Verit. q. 2, a. 7.
Art. III. — 2-2, q. XXV. a. 10.
Art. IV. — 2-2, q. XXV, a. 6.
Art. V. — 2-2, q. XXV, a. 1.

Art. VI. — 2-2, q. xxv, a. 4.
Art. VII. — 2-2, q. xxv, a 5.

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 2-2, q. xxi, a. 1; De Verit. q. ii.
Art. II. —
Art. III. — 2-2, q. xxvi, a. 3.
Art. IV. — 2-2, q. xxvii, a. 3.
Art. V. — 2-2, q. xxvi, a. 4.
Art. VI. —
Art. VII. — 2-2, q. xxvi, a. 10.
Art. VIII. —

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 2-2, q. xxv, a. 8; De Verit. q. ii, a. 8.
Art. II. — 2-2, q. xxiv, a. 9.
Art. III. — 2-2, q. xxvii, a. 7.
Art. IV. — 2-2, q. xxvii, a. 8.
Art. V. — 1-2, q. cxiv, a. 4.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 2-2, q. xxiv, a. 11 et 12.
Art. II. — De Verit. q. vii, a. 1.
Art. III. —
Art. IV. — 3, q. lxxxix, a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. lxvii, a. 3; 2-2, q. xviii, a. 2; De Verit. q. iv, a. 4.
Art. II. — 1-2, q. lxvii, a. 6.
Art. III. — 2-2, q. xxvi, a. 13.
Art. IV. —

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. II. — I. P. q. xx, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.
Art. III. — Ibid. a. 3.
Art. IV. — Ibid.; III, D. xxxi, q. ii.
Art. V. —

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. lx, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. lxiii; De Verit. q. i, a. 8.
Art. III. — 1-2, q. lxiv, a. 1; De Verit. q. i, a. 3.
Art. IV. — 1-2, q. lxvii, a. 1; De Verit. q. iii, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. lxi, a. 1.
Art. II. — 2-2, q. xlvii, a. 5.
Art. III. — Ibid. a. 8.
Art. IV. — 1-2, q. lvi, a. 1; De Veril. q. i, a. 3.
Art. V. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — 2-2, q. xlix, a. 1.
Art. II. — 2-2, q. xliii, a. 1.
Art. III. —
Art. IV. — 2-2, q. lxxx, a. 1.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. lxviii, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 4.
Art. III. — Ibid. a 6; III, D. xxxiii, q. iii.
Art. IV. —
Art. V. —
Art. VI. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — 2-2, q. xix, a. 4.
Art. III. — Ibid. a. 5 et 11.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 2-2, q. cxxxix, a. 1.
Art. II. — 2-2, q. cxxi, a. 1.

DISTINCTIO XXXV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 2-2, q. clxxix, a. 1.
Art. II. — 2-2, q. clxxx.
Art. III. —
Art. IV. — 2-2, q. clxxxii, a. 1.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. xlv, a. 1.
Art. II. — 2-2, q. viii, a. 1.
Art. III. — 2-2, q. ix, a. 2 et 3.
Art. IV. — 2-2, q. lii, a. 1 et 3.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 2-2, q. lxiii, a. 1; De Verit. q. i, a. 2.
Art. II. — Ibid.
Art. III. —
Art. IV. — 1-2, q. lxvi, a. 1; De Verit. q. v, a. 3.
Art. V. —
Art. VI. — 1-2, q. c, a. 10.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —

Art. II. — 1-2, q. C, a. 7.
Art. III. — 1-2, q. XCIX, a. 5.
Art. IV. — 1-2, q. C, a. 8.
Art. V. —
Art. VI. — 2-2, q. LXXVIII, a. 1.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO UNICA

Art. I. —
Art. II. — 2-2, q. CX, a. 2.
Art. III. — 2-2, q. CX, a. 3; VIII Quodlib. a. 14.
Art. IV. — 1-2, q. C, a. 4.
Art. V. —

DISTINCTIO XXXIX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 2-2, q. LXXXIX, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.
Art. III. — Ibid. a. 7.
Art. IV. — 2-2, q. XCVIII, a. 1.
Art. V. — 2-2, q. XCVIII, a. 2 et 3.

DISTINCTIO XL.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. C, a. 12.
Art. IV. — 1-2, q. XCIX, a. 6.

LIBER QUARTUS

—

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LX, a. 1 et 2; q. LXIV, a. 2.
Art. II. — 3, q. LXI, a. 3.
Art. III. — 3, q. LX, a. 5 et 6.
Art. IV. — 3, q. LXII, a. 1.
Art. V. — Ibid. a. 6.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXX, a. 2.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. — Ibid. a. 4.
Art. V. —
Art. VI. —

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXV, a. 1.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — Ibid. a. 2.
Art. IV. — 3, q. LXI, a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. XXXVIII, a. 2.
Art. II — Ibid. a. 3.
Art. III. — 3, q. XXXIX, a. 1 et 2.
Art. IV. — 3, q. XXXVIII, a. 6.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 3, q. LXVI, a. 1.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — Ibid. a. 3.
Art. IV. — Ibid. a. 7.
Art. V. — 3, q. LXV, a. 4.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXIII, a. 1 et 2.
Art. II. —
Art. III. — Ibid. a. 4.
Art. IV. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXIX, a. 1.
Art. II. — 3, q. LXIX, a. 4 et 6.
Art. III. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. LXVIII, a. 9.
Art. II. — Ibid. a. 4.
Art. III. — 3, q. LXVI, a. 11 et 12.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXIV, a. 3.
Art. II. — Ibid. a. 4.
Art. III. — Ibid.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXVII, a. 3.
Art. II. — 3, q. LXIV, a. 4.
Art. III. — Ibid. a. 7.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXVII, a. 11.
Art. II. — 3, q. LXIV, a. 8.
Art. III. — 3, q. LXVIII, a. 8.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXVI, a. 9
Art. II. — 3, q. LXXI
Art. III. — 3, q. LXXI, a. 2.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXXII, a. 2.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — Ibid. a. 4.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXXII, a. 5.
Art. II. — Ibid. a. 7.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. LXXII, a. 11.
Art. II. — Ibid. a. 8.
Art. III. — Ibid. a. 10.

DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXXII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 6.
Art. III. — Ibid. a. 3.
Art. IV. — 3, q. LXXX, a. 8.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXXVIII, a. 1 et 2.
Art. II. — Ibid. a. 1 et 3.
Art. III. —
Art. IV. — Ibid. a. 6.

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 3, q. LXXIII, a. 4; Q. LXXX, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 3.
Art. III. — Ibid. a. 4 et 5.
Art. IV. — 3, q. LXXXVI, a. 7.
Art. V. — 3, q. LXXX, a. 6.

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — 3, q. LXXV, a. 1.
Art. II. — 3, q. LXXVI, a. 1.
Art. III. — Ibid. a. 5.
Art. IV. — Ibid. a. 7.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXXV, a. 2.
Art. II. — Ibid. a. 3.
Art. III. — Ibid.
Art. IV. — Ibid. a. 8.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXXIV, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 3.
Art. III. — Ibid. a. 5.
Art. IV. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. LXXXI, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.
Art. III. — Ibid. a. 3.
Art. IV. — Ibid. a. 4.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXXV, a. 5; Q. LXXVII, a. 1.
Art. II. — 3, q. LXXVII, a. 3.
Art. III. — Ibid. a. 7.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXXIX, a. 1.
Art. II. — 3, q. LXXIX, a. 4.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 3, q. LXXX, a. 10.
Art. II. — Ibid. a. 11.

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXXXII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 10.
Art. III. — Ibid. a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. XI, a. 1 et 2.
Art II. — 3, q. X.
Art. III. — 3, q. XI, a. 3.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LXXXIV, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — 3, q. LXXXV, a. 4.
Art. IV. — 3, q. LXXXIII, a. 8 et 9.
Art. V. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. LXXXVI, a. 1.
Art. II. — 3, q. LXXXIII, a. 1.
Art. III. — Ibid. a. 5.
Art. IV. —
Art. V. — 3, q. LXXXVI, a. 2.

DISTINCTIO XV.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. XXXII, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — Ibid. a. 2.
Art. IV. — Ibid. a. 6.
Art. V. — Ibid. a. 2.
Art. VI. — Ibid. a. 9.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 2-2, q. CXLVII, a. 1,
Art. II. — Ibid. a. 4.
Art. III. — Ibid. a. 5.
Art. IV. — Ibid. a. 6.

QUÆSTIO IV.

Art. I. — 2-2, q. LXXXIII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 12.
Art. III. — Ibid. a. 7.
Art. IV. — Ibib. a. 5.
Art. V. — Ibid. a. 4.
Art. VI. —
Art. VII. — 2-2, q. LXXXIII, a. 15.

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. XC, a. 1, 2 et 3; IV Cont. Gent. c. LXXII.
Art. II. — 3, q. XC, a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — Ibid. a. 4.
Art. II. — Ibid. a. 2.

QUÆSTIO III.

Art. I. — 1-2, q. VII, a. 3.
Art. II. —

QUÆSTIO IV.

Art. I. — 2-2, q. III, a. 1.
Art. II. —

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. CXIII, a. 1; De Verit. q. XXVIII, a. 1.
Art. II. —
Art. III. — 1-2, q. CXIII, a. 2, 3, 4; De Verit. q. XXVIII, a. 2.
Art. IV. — 1-2, q. CXIII, a. 8; De Verit. q. XXVIII, a. 7, 8.
Art. V. — 1-2, q. CXIII, a. 7, 10; De Verit. q. XXVIII, a. 9.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXII.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXIV.
Art. II. — 1-2, q. LXXXVII, a. 6.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — 2-2, q. XXXIII, a. 2, 4.
Art. III. — Ibid. a. 6, 8.

DISTINCTIO XX.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — XII Quodlib. q. XVII.
Art. II. —
Art. III. —

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 2-2, q. LXXXVIII, a. 4.
Art. II. — 2-2, q. CVII, a. 2; 3, q. LXVIII, a. 4.
Art. III. — 2-2, q. LXXXVIII, a. 2.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — 3, q. LXXXIV, a. 7.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXIII.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — Ibid.
Art. IV. — Opusc. XXII, c. 1.

QUÆSTIO II.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXIII.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — Ibid.
Art. IV. —

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — 2-2, q. X, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2, 3.
Art. III. — 2-2, q. CX, a. 5.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — III Cont. Gent. c. CXXIII.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. — 3, q. XXIX, a. 2.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. — 3, q. XXIX, a. 2.

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 3, q. XXIX, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.
Art. III. — Ibid.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. — IV Cont. Gent. c. LXXVIII.
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. XXXIV, a. 1; 2-2. q. CLIII, a. 2.
Art. II. — Ibid.
Art. III. —

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — Ad. Corinth. c. VII, lect. I.
Art. IV. — 2-2, q. LXXXVIII, a. 8.
Art. V. —

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — III Cont. Gent c. CXXIV.
Art. II. — Ibid.
Art. III. — Ibid. c. CXXV.

QUÆSTIO II.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXVIII; 2-2, q. CCIV, a. 2.
Art II. — 1-2, q. CV, a. 4; III Cont. Gent. c. CXXIII.
Art. III. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — 2-2, q. CLII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 3.
Art. III. — Ibid. a. 5.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. — XI Quodlib. a. 11.
Art. III. — Ibid.
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XXXV.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. — I Ad Corinth. c. VII, lect. II.
Art. VI. — Ibid.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. — 2-2, q. CIV. a. 5.
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 2-2, q. a. 1, 2.
Art. II. — Ibid. a. 8.
Art. III. — Ibid. a. 3.
Art. IV. — Ibid. a. 10.
Art. V. —

QUÆSTIO II.

Art. I. — 2-2, q. XLIII, a. 1.
Art. II. — Ibid. a. 2.
Art. III. — Ibid. a. 5.
Art. IV. — Ibid.

DISTINCTIO XXXIX.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — I Corinth. c. VIII, lect. II.
Art. II. —
Art. III. — Ibid. c. VII.
Art. IV. — Ibid.
Art. V. — Ibid.
Art. VI. —

DISTINCTIO XL.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. — 2-2, q. CLIV, a. 9.
Art. IV. —

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

Art. IV. — 2-2, q. CLIV, a. 9.
Art. V. —

DISTINCTIO XLII.

QUÆSTIO I.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. —
Art. III. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. —

DISTINCTIO XLIII.

QUÆSTIO UNICA.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXIX, LXXX, LXXXI; I ad Corinth. c. XV, lect. VII.
Art. II. — 3, q. LVI, a. 1, 2; I ad Thessalon. c. IV, lect. II.
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO XLIV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXXI.
Art. II. —
Art. III. — 3, q. XLV, a. 9; IV Cont. Gent. c. LXXXVIII.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. XCVII, a. 1; IV Cont. Gent. c. LXXXVI.
Art. II. — IV Cont. Gent. c. LXXXVI.
Art. III. — Ibid.
Art. IV. — Ibid.; 3, q. LIV, a. 3. —

QUÆSTIO III.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXXIX.
Art. II. — Ibid. c. XC.; II Quodlib. c. XIII.
Art. III. — I. P. q. LXXVII, a. 8.; II Cont. Gent. c. LXXX, a. 5.

DISTINCTIO XLV.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, D. XXII, q. II.; 3, q. LII, a. 2; Opusc. LX, c. XVIII; Ad Ephes. c. V, lect. III.
Art. II. — 3, D. XXII, q. II.
Art. III. — 3, D. XXII, q. II.

QUÆSTIO II.

Art. I. — II Quodlib. a. 16.
Art. II. — Ibid.; III, D. XLIII.
Art. III. —
Art. IV. —

QUÆSTIO III.

Art. I. —
Art. II. — 2-2, q. LXXXIII, a 11.
Art. III. —

DISTINCTIO XLVI.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P, q. XXI, a. 1; I Cont. Gent. c. XCIV.
Art. II. — II Cont. Gent. c. XXIX.
Art. III. — 1-2, q. LXXXVII, a. 3.

QUÆSTIO II.

Art. I. — 1-2, q. XXI, a. 3.
Art. II. — Ibid. a. 4.
Art. III. — 1-2, q. LXIV, a. 2; III Cont. Gent. c. CXLIV.

DISTINCTIO XLVII.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 3, q. LIX, a. 5; IV Cont. Gent. c. XCVI.
Art. II. — II Corinth. c. V, lect. II.
Art. III. — Ibid.

QUÆSTIO II.

Art. I. — IV Cont. Gent. cap. ult.
Art. II. —
Art. III —

DISTINCTIO XLVIII.

QUÆSTIO I.

A.t. I. — 3, q. LIX, a. 2. —
Art. II. —
Art. III. — Ibid.
Art. IV. — Ibid.

QUÆSTIO II.

Art. I. —
Art. II. — IV Cont. Gent. c. ult.
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. — Ibid.

DISTINCTIO XLIX.

QUÆSTIO I.

Art. I. — 1-2, q. II, a. 5; III Cont. Gent. c. XXXII, XXXVII.
Art. II. — 1-2, q. III, a. 2; I P. q. XX, a. 3.

Art. III. — I P, q. LXXXII, a. 1; 1-2, q. V, a. VIII.
Art. IV. — 1-2, q. XII, a. 6; 3, q. LV, a. 1.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. XII, a. 1; III Cont. Gent. c. LI et LVII; De Verit. q. VIII, a. 1; VII Quodlib. a. 1.
Art. II. — I. P. q. XII, a. 3.
Art. III. — Ibid. a. 7; III Cont. Gent. c. LV; De Verit. q. VIII, a. 8.
Art. IV. — I. P. q. XII, a. 6; III Cont. Gent. c. LVIII.
Art. V. — I. P. q. XII, a. 8; III Cont. Gent. c LIX; De Verit. q. VIII, a. 4.
Art. VI. — I. P. q. XII, a. 4; III Cont. Gent. c. LII, De Verit. q. VIII, a. 3.
Art. VII. — I. P. q. XII, a. 11; III Cont. Gent. c. XLVII; De Verit. q. X, a. 11; I Quodlib. a. 1.

QUÆSTIO III.

Art. I. — I. P. q. XXXI, a. 1.
Art. II. — 1-2, q. XXXII, a. 1.
Art. III. — 1-2, q. XXXI, a. 8.
Art. IV. — 1-2, q. XXXIV, a. 2.
Art. V. — 1-2, q. XXXII, a. 5.

QUÆSTIO IV.

Art. I. — IV Cont. Gent. c. LXXXVI; I ad Corinth. c. XV, lect. VI.
Art. II. —
Art. III. — I. P, q. LXXXI, a. 3.
Art. IV. —
Art. V. — I. P. q. XII, a. 7; 3, q. XLV, a. 1; IV Cont. Gent. c. LXXXVI.

QUÆSTIO V.

Art. I. — V Quodlib.
Art. II. —
Art. III. —
Art. IV. —
Art. V. —

DISTINCTIO L.

QUÆSTIO I.

Art. I. — I. P. q. LXXXIX, a. 1; De Verit. q. XIX, a. 1; De Anim. a. 15.
Art II. — I. P. q. LXXXIX, a. 6; 1-2, q. LXVII, a. 2.
Art. III. — I. P. q. LXXXIX, a. 4; De Verit. q. XIX, a. 2; De Anim. q. XX.
Art. IV. — I. P, q. LXXXIX, a. 7.

QUÆSTIO II.

Art. I. — I. P. q. LXIV, a. 2; II Cont. Gent. c. LXXXIII.
Art. II. —
Art. III. — VII Quodlib. a. 12.
Art. IV. —

FINIS

INDICIS VOLUMINIS UNDECIMI

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.

Opera Omnia.
vol. 11 1511

PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
1511